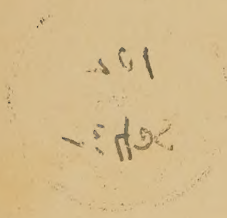
DISPUTATIONES
PHILOSOPHIAE
MORALIS

PENES AUCTOREM IURIBUS A LEGE SANCITIS



DISPUTATIONES PHILOSOPHIAE MORALIS

AUCTORE

P. SANCTO SCHIFFINI S. J.

VOL. I.

ETHICA GENERALIS

ALMA COLLEGE
102
LIBRARY
Sch32
Alma, California

AUGUSTAE TAURINORUM
EX TYPOGRAPHIA JULII SPEIRANI ET FILIORUM

MDCCCXCI

Romae: Propaganda. — **Panormi**: Carlo Clausen. — **Parisiis**: Lethielleux
Friburgi (Brisgoviae): Herder. — **Barcinone**: Subirana
Lovanii: Desbarax. —**Londini**: Burns et Oates.

APPROBATIO OPERIS

Quum Opus cui titulus: *Disputationes Philosophiae Moralis*, duobus voluminibus comprehensum, a P. Sancto Schiffini, nostrae Societatis Sacerdote, lingua latina conscriptum, aliquot eiusdem Societatis theologi recognoverint, et in lucem edi posse probaverint, facultatem damus ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur.

In cuius rei fidem has litteras manu nostra subscriptas, et Societatis nostrae sigillo munitas dedimus.

Cherii in Subalpinis, die 5 Februarii 1891.

FORTUNATUS GIUDICE S. I.

L. † S.

Praepositus Provinciae Taurinensis.

Visto per delegazione Ecclesiastica.

Taurini die 1 Augusti 1891.

SECUNDUS FRANCO S. I.

PHILOSOPHIA MORALIS

INTRODUCTIO

1. **Subiectum proprium huius disciplinae.** Ex his quae in Logica diximus, agentes de generali partitione scientiarum [*Pr. Ph.* 401, seqq.] (1), patet hanc Philosophiae partem, quae Moralis nuncupatur, in eo adlaborare ut scientifica methodo contemplemur eum ordinem, quem naturalis ratio voluntati praescribit, ut ea probe instituta rectum atque honestum prosequatur. Hinc B. Thomas; *Subiectum*, ait, *Moralis Philosophiae est operatio humana ordinata ad finem* (1. *Ethic.* lect. 1.): quibus verbis brevi aeque et exactissima formula expressit obiectum tum materiale tum formale huius disciplinae. Quod quidem ut penitius intelligas, haec duo observa.

I. Materia circa quam disquisitio propria Philosophiae Moralis versatur, sunt actiones *humanae*, vel, quod perinde est, homo ipse *secundum quod humano modo operatur*. Quid vero nomine *actionis humanae* veniat, Doctor

(1) Bina Opera quae iam edidimus, quorum alteri titulus *Principia Philosophica ad mentem Aquinatis*, alteri vero *Disputationes Metaphysicae Specialis*, hac ratione in decursu huius tertii Operis citabimus, [*Pr. Ph.*] - [*Met. Sp.*] - addito numero marginali. Haud infrequenter ad ea recurrere oportet, siquidem Philosophia practica per se dependet a theoretica.

Angelicus nitide sic exposuit in ipso limine 2ae partis Summae theologicae, in qua parte uberrimam sane doctrinam tradidit de re tota morali. " Actionum, ait, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie *humanae*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem ; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis*. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non sint hominis, in quantum est homo. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 1. a. 1.) In quo discursu S. Doctor, ut patet ex toto contextu, considerat ipsum *modum* actionis, prout actio est, non vero *terminum* aut quasi terminum qui ea producitur. Sic exempligratia operationes intellectuales indeliberatae, tametsi et ipsae conveniant homini, secundum quod differt a creaturis irrationalibus, non sunt dicendae proprie humanae : si enim in talibus actibus spectetur ipse *modus agendi*, invenietur esse consimilis ei quem servant cetera agentia naturalia ; siquidem habetur secundum determinationem a natura acceptam.

II. Quum duplex sit consideratio Philosophi, *theoretica* nimirum seu *speculativa*, et *practica*, actiones humanae, prout a Morali respiciuntur, pertinent non ad priorem, sed ad alteram Philosophiae considerationem. Quare alio et alio modo de his disputant Metaphysicus et Moralis. In Metaphysica enim, quae de talibus actionibus traduntur, cum sermo est de humana voluntate, eo spectant, ut ipsa intrinseca natura huius potentiae et operationum ipsius agnoscatur. Quare talis consideratio, utpote mere speculativa, in ipsa huius veri adquisitione conquiescit. E contrario, in Philosophia Morali considerantur hae actiones ut ordinabiles ad proprium finem eis a natura praestitutum, qui quidem est bonum per rationem voluntati propositum. Veritas itaque quam circa

tale obiectum Moralis inquirit, non se habet tamquam finis in quo ipsa conquiescat, sed progreditur ad operationem quam idealiter praeformat et dirigit. Hinc B. Thomas in testimonio proxime recitato, ad designandam ipsam rationem formalem obiecti quod est proprium subiectum Philosophiae Moralis, optime dixit, tale subiectum esse humanam actionem *ut in finem ordinatam* (1).

2. Undenam Ἠθικῆς **seu** Moralis **appellatio in hanc scientiam derivata.** Haec Philosophiae pars *Moralis* vocatur apud Latinos, derivato nomine a *more;* et similiter graece vocatur Ἠθική ab ἔθος, eo quod, ut notavit Aristoteles 2. *Ethic. Nicom.* c. 1., *parum admodum* ἀπὸ τοῦ ἔθους τὸ ἦθος *deflectit.* Huius denominationis ratio haec est, ut exponit S. Thomas *Summa th.* 1. 2ae q. 58. a. 1., 3. *Dist.* 23. q. 1. a. 4. solut. 2. *Mos* enim, gr. ἔθος, idem significat ac *consuetudo.* Haec porro *proprie importat,* ait Angelicus (*Dist. cit.*), *quamdam frequentiam circa ea quae facere vel non facere in nobis est: naturalia enim, vel quae semper fiunt, consueta non dicuntur; sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere.* Hinc binae aliae acceptiones huius nominis, altera secundum proprietatem, altera vero metaphorice potius et per similitudinem. Prior significatio, eaque propria omnino, ea est qua *mores* dicuntur ipsimet actus voluntarii, si-

---

(1) En integer discursus S. Doctoris. " Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem..... Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad Philosophiam Naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit; ita ut sub Naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam. Ordo autem quem

quidem ex frequentia seu repetitione talium actuum consuetudo proprie dicta conficitur. Altera vero significatio est ea qua ipsæ inclinationes ex natura provenientes *mores* appellantur, quod quidem quandoque ipsis rebus irrationalibus vel inanimatis tribuitur, quemadmodum dixit Horatius Satyr. 3., *More ferarum;* et Virgilius 1. Georg. *In morem fluminis elabi.* Sed hoc, ut dictum est, magis est secundum metaphoram, quam ex proprietate nominis. Quae enim ex naturae determinatione proveniunt, non est in potestate nostra ea agere et non agere: in rebus autem huiusmodi ratio *consuetudinis* proprie non viget, ut notavit etiam Aristoteles l. c. Ex quo facile patet cur haec disciplina denominetur *moralis*, sive ἠθική. Ut enim dictum est, tamquam in propria materia ipsa tota versatur in dirigendis actionibus quae proprie *humanae* dicuntur: hae autem sunt actus ex deliberata voluntate provenientes; qui quidem actus *morales*, seu *mores* propria appellatione nuncupantur. Hinc B. Thomas perinde accipit actum *humanum* et actum *moralem.* " Peccatum... inquit, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere

---

ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad Rationalem Philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem Moralis Philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. *Sic ergo Moralis Philosophiæ, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.* Dico autem *operationes humanas*, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetativae; quae nullo modo cadunt sub considerationem Moralis Philosophiae. „ (1. *Ethic.* loc. cit.) Etsi vero in hoc testimonio sermo sit de duplici ordine actionum humanarum, scilicet *ad invicem* et *ad finem*, nihilominus hic posterior est principalior et sub se priorem continet. Hinc immediate S. Doctor subiungit verba quae in textu consideravimus, videlicet, *subiectum Philosophiae Moralis est operatio humana ordinata in finem.*

moris, nisi habita comparatione ad voluntatem, quae est principium moralium, ut ex 6. Metaph. tex. 5. patet. *Et ideo ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur.* „ (2. *Dist.* 24. q. 3. a. 2.) Et alibi (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 6.) sic definit actum moralem, videlicet: *Actus qui est a ratione procedens voluntarius;* quae quidem definitio plane coincidit cum definitione actus humani, siquidem *voluntarii* nomen hic sumitur pro perfecte voluntario seu libero. Similiter alibi loquitur, ut videre licet *Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 5., q. 19. a. 1. ad 3., 3. *Cont. Gent.* c. 10. Hinc otiose sane quis immoraretur in conquirenda ratione propria τοῦ *esse moralis*, quod statuitur tamquam obiectum proprium huius disciplinae, et fortasse in ipso limine tractationis inconsulto praeiudicaret questiones sane gravissimas alibi pertractandas, puta de propria ratione boni vel mali quae in actibus moralibus locum habent.

3. **Propria definitio Moralis Philosophiae. An ea distincta sit a scientia Iuris.** Ex dictis hanc colligimus definitionem, qua proprium munus praesentis disciplinae ita comprehendere licebit: *Philosophia Moralis est scientia directiva actuum humanorum secundum ordinem rationis naturalis.* Dicitur *scientia*, praecipue ut distinguatur a *prudentia.* Haec enim et ipsa quidem diiudicat de rectitudine morum, sed eos considerat in particulari: Philosophia Moralis e converso negotium suum perficit in universali, more ceterarum scientiarum. Cetera verba quae adduntur in definitione, tum proprium obiectum assignant quod ab hac scientia respicitur, tum etiam eam secernunt a *Theologia Morali;* haec siquidem procedit in sua investigatione ex principiis notis lumine fidei infusae, dum contra scientia quam tractamus, ut aliae Philosophiae partes, per se exorditur suam investigationem ex principiis naturali lumine notis.

Christianus Thomasius in Germania, exeunte saeculo XVII, scientiam moralem a scientia iuris primus seiungere coepit. Haec divisio, solius methodi gratia initio invecta, tanti deinceps a quibusdam facta est, ut ipsa obiecta utriusque non solum in consideratione mentis, sed

etiam in seipsis ut duo quaepiam invicem separata esse voluerint ; quod praecipue praestitit Emmanuel Kantius. De hac separatione suo loco ex professo disputabimus. Hic solum observo, ipsam methodicam distinctionem utriusque disciplinae non videri exactam ad rectas methodi leges. Et re quidem vera, nomine *scientiae iuris* (naturalis scilicet de quo loquimur), ex hac distinctione procul dubio nihil aliud intelligi potest, nisi scientia illius iuris quod est obiectum *iustitiae*, atque ita reipsa intelligitur ab his quibus plus minusve haec distinctio arridet. E converso, scientia *moralis* sive ethica foret, quae generalem rationem *boni* vel *mali* investigat, prout in actibus moralibus invenitur. Atqui manifestum est, has binas tractationes seu considerationes non posse invicem ita seiungi, ut duae scientiae seu disciplinae habeantur. Ut enim egregie notavit Th. Meyer, haec " licet sub generali unitate philosophiae practicae comprehendantur, eam tamen ratione materiae non constituunt tamquam *partes coordinatae*, sed altera alteri ut species generi logice est subordinata, quo fit ut altera alteram ut sui complementum requirat. Enim vero aut disputatio de universa honestate seu morali rectitudine, in qua *ethica* versatur, manca sit oportet et incompleta, aut etiam totam rationem iustitiae tam subiectivae quam obiectivæ comprehendere debet, utpote quae *partem specialem* universae *rectitudinis* humanarum actionum exhibet : *iuris* autem tractatus, si penitus ab ethica distrahitur, imo si non iugiter simul ethicam indolem profitetur, a veritate iuris christiani, quod in ethica suum fundamentum et mensuram habet, discedat et ad modernum iuris mechanismum deflectat necesse est. „ (*Institutiones Iuris Naturalis*, Proœm. Herder Brisgoviae 1885.) Haec quidem rectissime dicta mihi videntur, adeoque unam eamdemque scientiam esse affirmo, sive *Ethicæ*, sive *Iuris Naturalis* appellatio ei attribuatur. Dicetur quidem Moralis sive Ethica, propterea quia, ut dictum est, considerat quo pacto dirigendi sint mores in ordine ad proprium finem eorumdem. Dicetur etiam *Ius Naturale*, sive accipiendo Ius pro *lege*, ut saepe fit, sive accipiendo Ius prout est *iustitiae obiectum*. Si enim ius usurpetur

pro lege, procul dubio Moralis optime dicetur scientia iuris, siquidem in lege habetur propria et perfecta norma unde actus humani recta in finem tendunt. Sin vero perplaceat ius spectare tamquam obiectum iustitiae, apte etiam omnino scientia moralis eo nomine cohonestabitur. Ut enim suo loco dicemus, praeter iustitiam particularem, *distributivam* scilicet et *commutativam*, existit *iustitia* quaedam generalis quae *legalis* nuncupatur. Porro haec ideo generalis iustitia nuncupatur, quia ad ipsam spectant actus omnium virtutum, ut scilicet sunt ordinabiles ad commune bonum, adeoque totam rectitudinem morum, tametsi sub proprio quodam respectu, ipsa complectitur. Nos potius *Philosophiae Moralis* nomine hanc tractationem insignimus, quia hoc nomen minus aequivocationi praebet ansam.

4. Partitio tractatus. Quod spectat generalem partitionem totius Operis, nulla videtur commodior et ad rectae methodi leges exactior, quam quae adhibita est in Metaphysicis Disputationibus. Erit itaque haec etiam Philosophiae pars bipartita, in Ethicam nimirum *generalem* et *specialem*. In priore disputabimus de his quae generaliora sunt in doctrina morum et quasi fundamentum ceterorum. Quare actionem humanam universe ac generatim inspiciemus secundum communes quasdam conditiones quas induere debet, ut is rationis ordo in ea eluceat, qui proprium obiectum Philosophiae Moralis constituit. In altera vero parte determinabimus in concreto, quaenam sint actionum genera quae sic ordinatae censeri debeant. Quemadmodum itaque haec pars posterior respondet Metaphysicae speciali; sic etiam prior Metaphysicae generali commode respondebit. Porro in utraque tractatione habenda est prae oculis propria difficultas quae in ea occurrit, quæque, ut alibi notavimus [*Pr. Ph.* 403], ratio quoque est quamobrem Philosophia Moralis ut scientia a ceteris distincta consideretur. Ea scilicet est quae nascitur ex tumultu passionum iudicium mentis in re morum obnubilantium, ut quotidiana experientia edocemur. Unde Aristoteles (1. *Ethic. Nicom.* c. 3. al. 1.) ait, iuvenem non esse auditorem accommodatum ad hanc scientiam. Ap-

pellat autem *iuvenem*, qui non aetate est eiusmodi, sed qui pro eo ut passiones ferunt, ita vivit et unumquodque persequitur. *Huiusmodi enim*, inquit, *hominibus inutilis cognitio est, perinde ut incontinentibus: qui vero ratione suas appetitiones et actiones dirigunt, ii fructum ex ea uberrimum capere possunt.* Meminisse quoque oportet quae in Logica etiam exposuimus [*Pr. Ph.* 421, seqq.] de limitibus humanae rationis, praesertim, si prae oculis habeantur quae catholica fide edocemur de humanae naturae corruptione orta ex peccato primi parentis. Inde enim fit ut unusquisque propriam suam agnoscat infirmitatem, atque ita facilius praesumptionem vitabit, quae, in his praesertim quae Deum et mores respiciunt, mater est errorum generis cuiuscumque. Inde etiam monemur, ut in toto decursu harum lucubrationum numquam oculos avertamus a lumine divinae fidei, non quidem ut inde sumamus propria principia huius disciplinae, sed ne quasi demonstrationes reputentur quae sophistica ratione asseruntur, cuiusmodi sint oportet quaecumque infallibili Dei verbo contrariantur. Atqui haec omnia certissime assequemur, si in hac etiam postrema parte nostrarum lucubrationum doctrinae Aquinatis ex animo haerebimus, quin a vestigiis tanti viri vel minimum discedamus. Ut enim praeclare ait Leo XIII; *Ille* (Thomas Aquinas) *ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinae splendore complevit... Praeterea, rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta.* (Encyclica, *Aeterni Patris.*)

PHILOSOPHIA MORALIS

ETHICA GENERALIS

5. Partitio. Ut paulo ante dictum est, in hac prima parte Moralis Philosophiae expedire oportet eas quaestiones quae ordinem proprium actionum humanarum universe respiciunt, quaecumque demum fuerint genera actionum quae sic censeantur. Hac porro quaestiones quatuor Disputationibus commode comprehendi posse videntur. Prima et praecipua erit de fine ultimo totius humanae vitae. Finis enim in operativis se habet sicut principium in speculativis; ex fine vero ultimo ceteri fines intermedii dependent. Et re quidem vera, nisi in antecessum prae oculis habeatur ipse terminus quem operatio spectare debet, frustranea erit procul dubio quaecumque ulterior investigatio de ordine seu rectitudine propria talis operationis: in his enim quae sunt ad finem, qualis est humana operatio, ordo et rectitudo accipitur comparate ad terminum ad quem ea pervenire debent. Quare optime Aristoteles suam tractationem de re Morali ita egregie exorditur. *Huius ergo* (finis agendorum) *cognitio an non magnum habitura sit momentum, et an non, hoc perspecto, scopum certum nobis propositum habentes, tamquam sagittarii, id quod expetere nos oportet, facilius inveniemus?* (*Ethic. Nicom.* lib. 1. c. 1. al. 2.) Hanc Disputationem excipiet altera,quae versabitur in ipsa natura penitius inquirenda humanae actionis quae in praestitutum finem dirigenda est:

unumquodque enim in suum finem fertur secundum propriae naturae conditionem. His duobus quasi binis extremis in antecessum constitutis, progrediendum erit ad indagandum ipsum ordinem seu rectitudinem, qua fit ut ambo invicem apte coniungantur : ea enim operatio ordinata et recta est, quae non deflectit ab habitudine quae ei convenit comparate ad finem suae naturae proportionatum. Huc vero referuntur duae aliae disputationes , quarum altera de *Lege naturali* inscribetur, altera *De iure et officio generatim :* quae duo quo pacto invicem distinguantur, et ad generalem Ethicae considerationem pertineant, suo loco plenius apparebit.

DISPUTATIO I.

DE FINE HUMANAE ACTIONIS

SECTIO I.

An vita humana finem a Deo praestitutum habeat.

6. **Propria ratio finis, ultimi praesertim.** Ut alibi explicatum habes [*Pr. Ph.* 661, seqq.], finis non est nisi ipsum bonum, secundum quod ciet et terminat appetitum: est vero causa, eaque prima, respectu eorum quae propter ipsum fiunt ab agente. Dicitur finis *qui* ipsa res in qua invenitur ratio boni quod movet appetitum, finis vero *quo* usus seu adeptio vel possessio talis rei: quae duo integrant unum bonum *cuius gratia* efficiens operatur. Iam age, etsi descripta ratio finis vere et proprie relucet in omni bono, quod in se habet cur appetitum exstimulet, nec ut purum medium in ordine ad consecutionem alterius boni appetatur, tamen, simpliciter et absolute loquendo, in solo *fine ultimo* completa invenitur: is enim solummodo finis non est nisi finis. Ut autem id distinctius explicetur, notare oportet, duo esse de ratione finis, qui vere et proprie sic nominatur. Primum est ut *propter se ametur*, scilicet propter bonitatem ei intrinsecam: hoc titulo excluduntur a ratione finis ea quae non appetuntur nisi ut *utilia* ad finem sive efficiendum sive obtinendum, quo modo exempligratia medicina amara eligitur utpote necessaria ad valetudinem

recuperandam. Secundo convenit fini, ut *alia propter ipsum amentur:* secus enim ratio quidem *boni* elucebit, non vero *finis*, ut videre licet in amore quo Deus seipsum et propter seipsum diligit. Ut itaque ratio finis *ultimi* habeatur, duo postulantur. Primo quidem negatio ordinationis eius ad aliud. Hac ratione multa sunt quae propter se quidem appetuntur, quin tamen voluntas in illis sistat, sed ulterius tendit per ea, quemadmodum eleemosyna exempligratia amari potest simul et ob intrinsecam suam honestatem, et ut medium sive ad veniam peccatorum impetrandam sive ad amorem erga Deum ostendendum. Ille ergo dicetur ultimus finis, in quo sistit voluntas non referendo illud in aliud. Secundo requiritur ad rationem ultimi finis, ut cetera omnia propter ipsum appetantur, quatenus ad ipsum ultimato ordinentur. Ratio manifesta est ex eo quod, ultimo fine obtento, necesse est totaliter quiescat appetitus; secus enim non erit terminus ultimus motus seu tendentiae eiusdem appetitus. Atqui si quidpiam aliud appeteretur, quin ulla ratione ordinaretur ad finem ultimum, iam eo ipso appetitus non totaliter in tali fine conquiesceret. Ergo finis ultimus requirit, ut nihil appetatur nisi in ordine ad ipsum. Quocirca recta est definitio alibi tradita [l. c.], ut scilicet finis ultimus dicatur *qui ad alium non ordinatur, ad ipsum vero cetera.* Vocatur porro ultimus *in executione*, quia nimirum, eo obtento, quiescit motus seu tendentia appetitus, tametsi sit primus *in ordine intentionis*, cum sit id quod primo propter se amatur, et in eo prima ratio habeatur cur amentur cetera.

7. **Ultimus finis vitae humanae.** Quae huc usque diximus, generalia sunt ac propriam rationem cuiusque finis ultimi universe declarant. Ut autem ad rem nostram propinquius accedamus, notandum est, finem vocari ultimum dupliciter, videlicet *absolute*, inspecto scilicet universali ordine totius creationis, et *relative*, ad determinatum scilicet ordinem quarumdam rerum seu actionum. De fine ultimo priori modo considerato late disputavimus in Theologia naturali [*Met. Sp.* 529, seqq.], ubi ostendimus, totum universum cum singulis suis partibus ordinari in Deum sicut in finem, *in quantum*, ut inquit An-

gelicus (*Summa th.* 1. p. q. 65. a. 2.), *in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei.* Si vero finis vocetur ultimus comparate ad aliquem ordinem determinatum, multiplex est et varius pro numero et diversitate rerum quae in dictum ordinem coadunantur. Hoc modo scientia est ultimus finis studiorum, victoria exercitus, et ita porro. Erit itaque *ultimus* finis *proprius* vitae humanae, *in quem operationes omnes humanae, prout huiusmodi, suapte natura ultimato diriguntur.* Qua in re haec tria diligenter observa. Primo, operationes humanas in praesenti considerari *formaliter*, nimirum ut humanae sunt sive propriae hominis. Hae autem nominantur, ut initio monuimus [1], quae ex deliberata voluntate procedunt. Eodem sensu *vitam humanam* nunc accipimus, pro eo quantum vita perinde est atque vitalis operatio. [*Met. Sp.* 54]. Secundo, hic non considerari finem ad quem, tametsi ultimato, operationes humanae de facto ordinantur ab unoquoque hominum. Constat enim, talem ordinationem saepenumero esse perversam, praeter et contra naturam ipsarummet operationum. Consideramus itaque finem qui dicitur *operis*, quem scilicet humana operatio suapte natura spectat, quique profecto alius esse nequit ab eo quem praefixum habet ab ipso naturae Auctore. Tertio denique, hunc finem, tametsi in proprio ordine dicitur ultimus, absolute tamen subordinari fini universali totius creationis, quemadmodum etiam scientia, etsi dicitur ultimus finis studiorum, subordinatur et ipsa ultimo fini totius vitae humanae. Ratio manifesta est. Sicut enim pars subordinatur toti, ita etiam finis proprius illius dependet a fine istius. Confer quae alibi notavi [*Met. Sp.* 534].

8. **De habitudine finis ad propriam cuiusque perfectionem.** *Perfectum*, ut Philosophus definit 4. *Met.* c. 16. dicitur: *Extra quod non est ullam partem accipere*, cui scilicet nihil deest secundum actum suae naturae congruentem. Constat autem, unumquodque naturaliter ferri in suam perfectionem, vel ut eam conservet et in alia diffundat, si habet, vel ut eam adquirat, si non habet. Necesse est proinde, unamquamque rem in id naturaliter

ferri, sicut in finem, in quo vera ipsius perfectio continetur. Est et alia ratio qua id probetur. Finis enim non solum est causa, vere et proprie, sed in ordine causarum est prima. [*Pr. Ph.* 667, II.] Causa autem comparatur ad effectum ut mensura ad mensuratum. Ergo prima mensura perfectionis eorum quae sunt ad finem, in ipso fine cernitur. *Oportet*, ait B. Thomas, *quod id, quod est ad finem, sit proportionatum fini: et ex hoc sequitur, quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis, ut dicitur in 2. Physic. tex. 8.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 102. a. 1.) Hinc duo deducuntur.

I. Pro diversa habitudine rei ad finem ordinatae, diversimode etiam accipitur propria ipsius perfectio. Haec porro triplex est, seu potius in triplici gradu considerari potest, videlicet *in essendo*, *in tendendo*, *in assequendo*. Erit res perfecta *in essendo*, prout in natura subsistit ad finem proportionata, nimirum instructa facultatibus et adminiculis quae sunt necessaria ad finis consecutionem. Erit perfecta *in tendendo*, si operatione sua in nullam partem flectatur, sed recta pergat ad praestitutum finem. Dicetur denique perfecta *in assequendo*, seu simpliciter, cum ad finem perveniens in eo quiescit.

II. Quoniam finis ultimus unicuique rei proprius non utcumque, sed adaequate respondet eius tendentiae, ut paulo ante dictum est [6], hinc in ordine ad talem finem non quaecumque sed *consummata* perfectio cuiusque rei accipitur. Si itaque de homine loquimur, ipsius consummata perfectio non potest consistere in alio quam in ipsa consecutione sui ultimi finis. Et huc spectat elegans doctrina quam ex Augustino his verbis exprimit Doctor Angelicus. " Quum unumquodque, ait, appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit 19. *De Civ.* c. 1. *Finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene sit.* Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non

potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 1. a. 5.)

9. **Quae sit propria tendentia humanae naturae.** Praeter exposita, aliud principium summi momenti ex Metaphysica [*Met. Sp.* 369, seqq.] oportet huc derivare. Constat scilicet, multas easque diversas oppido tendentias cieri in homine, ut praesertim videre licet, si quis voluntatem rationalem comparet cum sensualitate. Aliunde natura humana, ex qua, sicut ex radice, hae tendentiae enascuntur, est vere una, atque adeo oportet ut ordine quodam ipsae amico foedere invicem consocientur: quae quidem consociatio non existeret, nisi cum subordinatione inferiorum ad tendentiam principem a qua regulentur et cuius motioni subdantur. Atqui manifestum est, eiusmodi tendentiam principem in homine non esse nisi voluntatem ratione regulatam: per hoc enim supergreditur naturas ceteras et in propria dignitate subsistit. Hinc duo liquido patent.

I. Finis proprius, adeoque perfectio vera hominis, nequeunt accipi nisi per comparationem ad rationem. Hinc praeclare Auctor de Div. Nom. c. 4. *Bonum*, ait, *hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.* " Unicuique enim rei, addit S. Thomas, est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 5.)

II. Vera et propria perfectio motuum et virium inferiorum, si in homine spectentur, nequeunt accipi nisi *relative*, nimirum secundum quod ministrant et obediunt descriptae tendentiae principi. Hinc, ut alibi notavimus [*Pr. Ph.* 490], si quando contingat, ut bonum quodpiam congruat appetitioni alicui inferiori, discordet autem a regula rationis, dicetur quidem bonum, quia saltem est tale respectu huius tendentiae seorsum consideratae, sed *falsum* seu *apparens*, propterea quia discordat a tendentia principe, adeoque etiam a ceteris secundum propriam dignitatem quae eis in homine convenit.

His præsuppositis, facile erit sequentem propositionem ostendere, quae est quasi basis et fundamentum ceterorum quae dicturi sumus.

THESIS I.

Est quoddam bonum excellens cuius gratia homo a Deo est conditus, ut eo obtento consummatam perfectionem sibi propriam adipiscatur. Ultimus itaque finis proprius vitae humanae in beatitudine recte collocatur.

10. ***Probatio I. partis.*** Finis ultimus proprius hominis bono quodam excellenti continetur, quo obtento, consummatam suam perfectionem nanciscitur. Atqui necesse est dicere, dari eiusmodi finem cuius gratia homo a Deo sit conditus. Ergo est quoddam bonum excellens cuius gratia homo a Deo est conditus, ut eo obtento consummatam perfectionem sibi propriam adipiscatur. Maior propositio nota est ex terminis, ut ex declaratione paulo ante tradita [9] manifestum est. Probatur itaque assumptio

I. Et imprimis certum est, hominem a Deo creatum esse propter finem aliquem ipsius naturae hominis consentaneum. Constat hoc manifeste ex sapientia Conditoris. Insipientis enim est, vel frustra quidpiam moliri, vel propter finem improportionatum operi quod molitur. Accedit quod, ut eleganter notavit B. Thomas: *Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis possit lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam.* (2. *Physic.* lect. 14.) Perinde est itaque, finem proportionatum vitae humanae denegare, atque id ipsum inficiari de conceptione divinae artis; quod quidem sine manifesta impietate dici non potest. Tandem ipsa dignitas humanae naturae id omnino exigit. Nam cuiusque entis intellectualis, adeoque hominis, proprium est suas actiones in debitum finem ordinare. Atqui haec ordinatio foret impossibilis, nisi daretur aliquis finis ad quem suapte natura dirigerentur ex intentione Condi-

toris. Natura enim in unoquoque est prima interna radix ceterarum proprietatum et operationum, adeoque finis, ad quem per se ipsa natura dirigitur, debet esse prima interna regula aliorum finium et electionum. Si itaque natura humana nullum eiusmodi finem praestitutum haberet, eo ipso deesset fundamentum et principium, unde ratione conveniente operationes humanae regulari et ordinari possent. Hoc autem est absurdum. Quaelibet enim natura, rationalis praesertim, est principium operationis sibi consentaneae.

II. Secundo facile patet, dari finem aliquem non qualemcumque sed *ultimum* ab Auctore naturae homini praefixum. Ut enim ex Metaphysica patet [*Pr. Ph.* 687], in omni genere causarum non licet procedere in infinitum, sed necessario sistendum est in aliqua causa prima quae, in eo in quo causat, non sit effectus. Hinc etiam in intentione finium necesse est dari aliquod bonum quod primo moveat appetitum, quin aliunde accipiat rationem bonitatis seu appetibilitatis; quemadmodum etiam in demonstrationibus deveniendum est in quaedam principia prima et plane indemonstrabilia. Atqui tale bonum est finis non quilibet sed ultimus: ut enim ante notavimus [6], dicitur ultimus in executione, siquidem primus est in intentione. Ergo etiam in intentionis ordine necesse est dari aliquem finem simpliciter talem seu ultimum. " Sicut autem, pergit Suarez, in intentionibus et electionibus non potest in infinitum procedi, sed deveniendum necessario est ad aliquem ultimum finem: ita in singulis rebus necesse est, ut tota natura inclinetur in aliquid ultimum, sicut contingit in arte. Licet enim contingat in una arte multas esse actiones, necesse tamen est ut omnes tendant in unum aliquem finem: nam si ars est una et multas actiones sub se comprehendit, necesse est aliquem ordinem inter eas servari, atque adeo omnes ferri ad aliquid quod est consummatum et perfectum in tali arte. Sic ergo cum natura hominis una sit, et plures operationes complectatur, perfecta eius institutio intrinsece postulat ordinem, atque adeo imperfectiora propter perfectiora, et haec propter id quod in homine est perfectissimum, sicque

illud habebit rationem ultimi finis. „ (Tr. *De fine ultimo hominis*, D. 3. sect. 1. n. 1.)

Dicet fortasse quispiam. His argumentis bene ostenditur, naturam humanam per se ordinari in ultimum finem; non vero eiusmodi finem esse *unum* quoddam bonum quo consummata ipsius perfectio contineatur. Posset enim quis imaginari hanc perfectionem ex pluribus bonis consurgere, quae singula propter se ultimato appetantur per modum cuiusdam ultimi finis.

Respondeo. Hic non determinamus, quaenam sit res vel operatio, in qua ratio ultimi finis habeatur, utrum una vel multiplex, haec vel illa. Paulo infra haec discutiemus. Ceterum, etsi daretur consummatam hominis perfectionem in collectione plurium bonorum contineri, ut in obiectione dicitur, minime tamen inde foret consequens, haec bona esse totidem fines ultimos naturae humanae. Scilicet, in ea hypothesi, ratio finis ultimi contineretur in hac ipsa collectione bonorum, adeoque unus esset, tametsi pluribus quasi partibus coalescens. Quod vero impossibile sit, singula eiusmodi bona esse totidem fines ultimos, patet ex ipsa communi ratione ultimi finis initio declarata. Ostensum est enim [6, 8], proprium esse ultimi finis, quod sic impleat hominis appetitum ut nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Hinc, concludit B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 1. a. 5.), *non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.* Accedit altera optima ratio ibidem allata a S. Doctore. " Sicut, ait, in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi in unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. „

11. ***Declaratio II. partis.*** Sequitur immediate ex praecedentibus. *Nihil enim aliud*, ait Angelicus, *sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae... Nomine beatitudinis intelligitur ultima*

perfectio rationalis seu intellectualis naturae. (*Summa th.* 1. p. q. 26. a. 1., q. 62. a. 1.) Ceterum, ut haec melius intelligantur, et communis ratio *beatitudinis* plenius explicetur, haec observa.

I. Communi naturae sensu, omnes, cum nomen *beatitudinis* seu *felicitatis* usurpamus, bonum quoddam non qualecumque sed *optimum* mente concipimus et ore exprimere volumus. Hinc B. Thomas: *Beatitudo*, ait, *consistit in adeptione perfecti boni* (Qq. Disp. *De Malo*, q. 5. a. 3.). Quod etiam declaravit Augustinus, cum felicitatem dixit esse *plenitudinem omnium rerum optandarum.* (5. *Civ.* init.) Sola autem natura intellectualis est capax boni perfecti: cum ipsa sola respiciat bonum secundum communem boni rationem [*Met. Sp.* 348, 359]. Hinc, communi etiam naturæ sensu, de nulla natura irrationali asserimus, eam esse beatam vel posse beari. Bonum autem dicitur ipsum esse rei secundum quod est *perfectivum* [*Pr. Ph.* 485]. Hinc prima descriptio beatitudinis est ea quam paulo ante ex Angelico retulimus, scilicet *bonum perfectum vel perfectio ultima rationalis seu intellectualis naturae.*

II. Haec porro perfectio aliter se habet in Deo, aliter in creaturis intellectualibus. Quemadmodum enim Deus non est participatione bonus, sed est bonum per essentiam; sic etiam beatus dicitur, non accessione cuiusdam boni quo obtento perficiatur, sed ex ipsa essentiali sua perfectione infinita secundum quam est sibi plane sufficiens ac nullo indigens. Contra, respectu creaturae intellectualis, eiusmodi bonum induit rationem *finis* et quidem *ultimi. Finis* quidem; se habet enim respectu ipsius ut bonum quoddam obtinendum: *ultimi* vero; in adeptione enim talis finis consistit perfectio consummata cuiusque rei ad finem ordinatae, ut ante ostensum est. Hinc communiter theologi et philosophi pro uno eodemque habent, respectu creaturarum, *beatitudinem* et *adeptionem ultimi finis.* Ad rem Aquinas. *Dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis.* (*Summa th.* 1. p. q. 62. a. 4.)

III. Quoniam unumquodque naturaliter tendit in finem

sibi proportionatum, in eoque obtento quiescit, hinc etiam creatura quaelibet intellectualis naturaliter desiderat beatitudinem, eaque obtenta, quiescit, quae quies delectatio et gaudium nuncupatur. Talis vero quies non utcumque, sive ex parte, sed totaliter satiat; perfecte siquidem implet naturalem tendentiam huius naturæ. *Omnes*, ait rursus Angelicus, *conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis.* (*Summa th.* 1. 2ae. q. 1. a. 7.) Et paulo inferius. *Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum.* (*loc. cit.* q. 2. a. 8.) Hinc tertia descriptio beatitudinis haec esse potest: *Summum bonum appetitus rationalis adaequate satiativum.*

12. *Coroll. I.* **Possibilitas verae beatitudinis.** Ex dictis planum est inferre, beatitatis nomen respectu hominis non esse vanum quempiam sine mente sonum, sed eo exhiberi rem vere possibilem et in potestate hominis constitutam. Deus enim est perfectus provisor, speciatim relate ad entia intellectualia. [*Met. Sp.* 548, seqq.] Bonum autem et sapientem provisorem minime decet, subditos ordinare ad finem quem isti consequi non possunt. Ergo assecutio finis, ad quem natura humana est a Deo ordinata, possibilis dicenda est. In hac vero assecutione eius beatitudo reperitur, ut ex praecedentibus patet. Repugnat praeterea, ut tamquam vanum et inane habeatur naturale et absolutum desiderium, quo cietur humana voluntas, et ex quo tamquam ex prima radice ceterae ipsius appetitiones consequuntur. Atqui tale est innatum desiderium beatitudinis quo omnes propellimur [*Met. Sp.* 240, seqq.]. Postremo, tametsi philosophi cuiusque aetatis multum discreparent in determinatione obiecti, in quo reposita sit vera hominis beatitudo, tamen mira consensio est in eo quod aliqua sit eiusmodi beatitudo. Hinc Aristoteles 1. *Ethic.* in hoc principio tamquam in fundamento superstruit totam philosophiam moralem. Apposite Matthaeus Liberatore his verbis reprehendit Voltaire, qui summum bonum et summum malum quasi chimaeram traduxit. " Scomma, ait, voltairianum una est

ex consuetis sophistae illius ineptiis, hominem atheum et materialistam non dedecens, qui non aliunde quam ex impio risu et sarcasmo delectationem carpit. At ne confutatione quidem dignum apparet homini sano, qui propensionem ineluctabilem et naturalem ad summum bonum agnoscit; ac proinde intelligit, eiusmodi bonum reale esse et ad adipiscendum possibile, nisi homo tamquam opus rationi dissonum fingi velit. „ (*Institutiones Ethicae et Iuris naturae.* P. 1. c. 1. a. 2.)

13. *Coroll. II.* **Falsitas opinionis de indefinito progressu in cultura humanitatis.** Ex dictis etiam radicitus convellitur funestissimum commentum, quo non pauci nunc temporis, pantheisticis deliramentis imbuti, non alium finem humanitati a natura praesignatum esse effutiunt, nisi fatalem quamdam et iugem evolutionem et progressum versus idealem illius culturam et perfectionem nunquam plene possidendam. Patet manifeste id tantumdem esse, quantum si negetur omnis finalitas in natura humana. Dempto enim fine ultimo, demuntur ceteri; se habet enim ut primum movens. Atqui in hac opinione nullus elucet ultimus finis. Ad rem B. Thomas. " In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid: sicut actio medici est usque ad sanitatem; ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid. Alias enim actiones in infinitum tenderent: quod quidem est impossibile, quia quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; *nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire.* „ (3. *Cont. Gent.* c. 2.) Sunt praeterea haec gravissima incommoda in hoc opinandi modo. Primum est, quod omnis *individualis personalitatis* dignitas funditus subvertitur. *Humanitas* enim illa, cui excolendae quisque pro suis facultatibus subservit, est abstractum quidpiam quod non subsistit nisi in fictione intellectus. Hinc nihil mirum, si singuli homines tamquam media in ea opinione spectentur, quin ullo individuali iure fruantur. Secundum est fatalis necessitas quae sic inducitur in humanis operationibus, quae

propterea omni libertate et moralitate destituuntur. Tertium est mira confusio quae in hoc opinandi modo cernitur inter *motum* et *progressum*. Qui enim hoc commentum amplectuntur, motum generatim acceptum cum progressu confundunt, et modo humana societas utcumque incitetur, eam progredi arbitrantur. " At vero, optime observat Matthaeus Liberatore, mirum est quantopere in hoc a veritate delirent. Ut enim experientiam omittam, quae gentes, ante cultissimas, postea in profundam barbariem corruisse saepe testatur, certe nulla sunt rationis principia, quae illorum opinionem probatu dignam efficiant. Nam etsi, iuxta Leibnitii pronuntiatum, *praesens, genitum ex transacto, gravidum est futuri;* tamen id non aliud importat, nisi causas et effectus inter se connecti sic, ut hi semper in illarum viribus et proxima dispositione rationem sui sufficientem inveniant. At nequaquam includit, nec includere potest, necessitatem assidue deveniendi ad meliorem statum, ita ut futurum transacto iugiter praestet. „ (Op. cit. *Ius naturale*. P. 3. c. 3. a. 2.) Postremum incommodum est, quod sic demitur sanctio ordinis moralis, qua, ut suo loco ostendemus, lex naturalis communita sit oportet. In hac enim opinione non elucet nisi retardatio forte quaedam vel acceleratio maior vel minor versus fictam quamdam et idealem perfectionem qua naturalis appetitus voluntatis numquam expleatur. Atqui proportionata sanctio, quam lex naturalis postulat, consistere debet in bono cuius adeptione homo sit in aeternum felix, et cuius amissione sit perpetuo miser.

14. *Coroll. III.* **Beatitudo hominis est subordinata fini absolute ultimo totius creationis.** Postremo intelligitur ex dictis, ut paulo ante innuimus [7], beatitudinem, tametsi dicatur ultimus finis *proprius* seu *relativus* humanae vitae, absolute tamen subordinari ultimo fini totius creationis. Homo enim est pars universi, tametsi praecipua. Bonum vero seu perfectio partis subordinatur bono seu perfectioni totius. Hinc, ut in Metaphysica notavimus [*Met. Sp.* 534], Deus alio et alio modo intendit utrumque. Ordinem enim totius universi, in quo ipsius universi bonum consistit, Deus intendit absolute

et efficaciter : nec propterea potest unquam fieri, ut talis finis non obtineatur. Beatitudinem contra cuiusque creaturae rationalis Deus seria quidem et antecedente voluntate intendit : haec tamen voluntas in multis frustranea manere potest et de facto manet, ex pravo scilicet usu liberi arbitrii eorumdem. Quo pacto autem haec duo simul concilientur, sic nimirum ut totius universi bonum seu ordo de facto obtineatur, quamvis permultae creaturae rationales a proprio fine deficiant, fuse tractavimus agentes de divina Voluntate et Providentia [*Met. Sp.* 494, seqq., 548, seqq.].

SECTIO II.

An voluntas in boni cuiuspiam finiti adeptione beari queat.

15. **Argumentum.** In sectione praecedente existentiam ultimi finis proprii humanae vitae in tuto collocavimus, simul declarantes *abstractam* seu *communem* ipsius rationem. Recta doctrinae consecutio nunc postulat, ut de eodem fine agamus *in concreto* et *in particulari*, ut dici solet, determinando scilicet id in quo praedicta communis ratio finis ultimi seu beatitudinis veraciter invenitur. In hac sectione rem polemice ventilabimus, excludendo nimirum falsas opiniones quae de hac re fuerunt vel esse possunt. Hae in particulari vix numerari possunt, ita ut Marcus Varro, ut notavit Augustinus (19. *Civ.* c. 1.), ad ducentas octoginta octo sectas facillime pervenisse adverterit. Omnes in eo a veritate deerrant, quod bonum quodpiam finitum et creatum constituant tamquam terminum, quo adepto, nihil quo beati simus ulterius requiratur. Est itaque ostendendum, nullam rem istiusmodi ea virtute pollere, ut immetatum nostrae voluntatis appetitum implere possit, sed aliquid altius esse ad quod nati sumus. Quoniam vero ea bona alia sunt nobis extrinseca, quae etiam bona *fortunae* dicuntur, ut divitiae,

honor seu gloria, potestas; quaedam autem corpori vel animae inhaerentia, ut voluptas, scientia, virtus: hinc, duce Angelico Doctore (*Summa th.* 1. 2ae. q. 2.), duplici propositione duplicem classem horum bonorum a dignitate obiecti humanam voluntatem beatificantis excludemus.

THESIS II.

Absonum est, in bonis fortunae constituere obiectum beatitudinis atque ultimum finem actionum humanarum.

16. ***Demonstratio.*** Generale argumentum quo id ostenditur, petitur ex manifestis defectibus qui sunt commune quasi patrimonium horum bonorum. Et re quidem vera, istiusmodi bona indifferenter inveniri queunt in hominibus iustis et iniustis, ut quotidiana experientia manifestum est. Praeterea, his adeptis, multa alia bona necessaria possunt homini deesse, puta sapientia, sanitas: quin haud raro sunt in perniciem eorum qui ipsis abundant. Denique facillime amittuntur, etiam nobis invitis, et sine culpa quae id mereatur. Atqui patet, haec omnia esse plane aliena a conceptu veracis beatitudinis ac ultimi finis, quem paulo ante praeformavimus [7, 8]. Accedit quod, ut optime notavit B. Thomas: " Ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem... bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunae dicuntur. " (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 4.)

Confirmatur allata demonstratio, si proprius defectus consideretur singulorum generum, ad quae praedicta bona revocantur. Sunt enim vel divitiae, vel honor et gloria, vel potestas. Atqui

I. Divitiae essentialiter ordinantur ad aliud bonum

hominis, ut media ad finem. Atqui hoc est contra rationem ultimi finis, ut ex terminis patet. Ergo in eis ratio ultimi finis, adeoque beatitudinis, nequit consistere. Propositio maior manifesta est. Divitiae enim, ut Philosophus distinguit 1. *Polit.* c. 6., sunt vel naturales, ut cibus et potus, vestimenta, domus, et similia; vel artificiales, ut pecunia, quae adinventae sunt propter facilitatem commutationum. Porro divitiae artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; hae vero sunt media ordinata ad sustentationem et bonum habitum naturae. Neque obstat commune proverbium relatum Eccles. 10, 19. *Pecuniae obediunt omnia.* Id enim intelligitur de corporalibus, quae omnia, ut observat Angelicus: *obediunt pecuniae quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia adquiri possunt: iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 1.)

II. Honor (idem dic de fama seu gloria), pendet ab opinione humana, quae est res valde fluxa et saepe fallax. Multoties etiam exhibetur a stultis, qui rectum iudicium de excellentia alterius formare non possunt, et haud raro honorem alteri exhibent contra internam existimationem quam mente gerunt: quod si consideretur honor praestitus a sapientibus, est signum excellentiae praeexistentis, non vero ipse constituit aliquem excellentem. Atqui beatitudo est bonum perfectum, atque nulla ex parte caducum, quod seipso formaliter constituit naturam rationalem in consummata sua perfectione. Denique, summum bonum debet esse tale, ut eius appetitio nequeat esse vitiosa aut nimia: se habet enim ut prima regula totius rectitudinis. Atqui appetitio honoris potest esse nimia aut vitiosa, ut contingit in *ambitione* et *cenodoxia*, quae ubique gentium sunt detestabiles.

III. Potestas denique non potest esse summum hominis bonum. Tale enim bonum habet rationem termini respectu tendentiae et operationis humanae. Potestas contra se habet ut principium. Praeterea, ut notat Angelicus: " *Sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine*

multorum; ita pessimum est, si male utatur: et ita potestas se habet ad bonum et malum. (*loc. cit.* a. 4.) Atqui beatitudo nequit se habere indifferenter ad bonum et malum; est siquidem proprium et perfectum hominis bonum.

THESIS III.

Nec corporalis voluptas, neque ullum aliud corporis bonum potest esse ultimus finis vitae humanae.

17. ***Probatur I. pars.*** Constat haec veritas, sive consideretur communis ratio voluptatis seu delectationis, sive specialis ratio delectationis corporalis, quae scilicet in parte sensitiva invenitur.

Ac primo quidem, nomine *delectationis* communiter intelligitur actus appetitus eliciti relate ad bonum, ut obtentum sive reipsa sive saltem spe aut imaginatione, ut sic comprehendamus omnes modos delectationis qui in appetitu cieri solent. Atqui eiusmodi actus non possunt constituere obiectum ipsum seu finem ad quem principaliter adeoque ultimo ordinatur appetitus, sed potius habendi sunt ut proprietas quaedam per se concomitans vel consequens adeptionem talis obiecti sui finis. Egregie hanc rem declaravit Angelicus his verbis. " Delectatio nihil aliud esse videtur, quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo; ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur, fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere, quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat: si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam: dat autem eam ut per hoc in locum pro-

prium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio: et sic quietatio talis non est finis sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. „ (3. *Cont. Gent.* c. 26.) Hinc colligitur alia optima ratio eiusdem asserti. Nimirum eo ipso quod delectatio est quid concomitans, per modum cuiusdam proprietatis quae per se enascitur ex consecutione finis appetitui convenientis, non habet de se ut hominem secundum rectum rationis iudicium operantem deceat, sed solum respectu habito ad bonum cuius consecutionem concomitatur. Finis contra ultimus ex se habet quod maxime deceat hominem rationabiliter operantem. Apposite rursus Aquinas. " Si delectatio, ait, esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Refert autem (scire), quae delectatio appetatur, *ex eo ad quod consequitur delectatio:* nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala est et fugienda: habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis quod est felicitas. „ (*loc. cit.*)

Atque hæc valent de delectatione qualibet, etiam quæ sit maxime spiritualis et honestissima. Quod si sermo sit de voluptate corporea, speciali et evidentissimo titulo ea excluditur a dignitate ultimi finis humanae vitae, secus ac Epicureorum grex comminiscitur. Etenim imprimis voluptas istiusmodi spectat ad partem inferiorem hominis, in qua communicat cum brutis animantibus: unde fit ut laudabile valde sit ab ea abstinere, quo superioris partis bona procurentur. Praeterea, vel usus talium delectationum est nimius, vel secundum temperantiae regulas coercetur. Si primum, ab omnibus reputatur in vitium; est etiam corpori noxius, et similium delectationum impeditivus: quod quidem in ultimum finem cadere non potest. Si secundum, hoc ipsum evidenti indicio est, non posse in ipsis consistere supremum hominis finem; talis enim finis est bonum summe appetibile, adeoque non potest in sui appetitione mensuram exigere.

18. ***Probatio II. partis.*** Facile ostenditur rationibus consimilibus his quas huc usque adhibuimus. Et-

enim primo, ut arguit B. Thomas: " Quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen animae non dependet a corpore..., ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem. Unde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus finis. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 5.) Praeterea, bona propria corporis, puta robur, sanitas, pulchritudo sensilis, sunt communia brutis etiam animantibus; immo quoad aliqua homo his inferior invenitur. Finis contra ultimus vitae humanae seu beatitudo est quid proprium naturae intellectualis, prout huiusmodi. Postremo, haec bona indifferenter inveniuntur in iustis et iniustis. Atqui finis ultimus, cum hominem maxime et complete perficiat, secum minime compatitur deordinationem moralem, quippe quae est maximum et proprium malum creaturae liberae et intellectualis. Ergo finis ultimus humanae naturae perperam omnino in hoc genere bonorum constitueretur.

19. ***Obiectio dissolvitur.*** Dices fortasse. Delectatio, spiritualis saltem, videtur esse ultimus finis humani appetitus. Proprium enim est ultimi finis, ut non appetatur propter aliud, sed alia propter ipsum. Sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quaerere, propter quid velit delectari, ut ait Philosophus 10. *Ethic.* c. 2. Ergo ratio ultimi finis in delectatione invenitur.

Respondeo. Hanc obiectionem B. Thomas non uno in loco expendit, nimirum *Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 6. ad 1.; 3. *Cont. Gent.* c. 26.; 4. *Dist.* 49. q. 3. a. 4. solut. 3. ad 3. Quoniam haud parum refert in doctrina morum, ut eius solutio recte capiatur, haec diligenter observa ex mente eiusdem S. Doctoris.

I. Multipliciter unum in aliud ordinari dicitur. Primo siquidem id affirmatur de *medio*, *qua tali*, *respectu finis*, secundum quod conducit ad eius consecutionem. Quod sic appetitur, non habet in se unde appetitum alliciat, sed in fine propter quem eligitur; ut patet in medicina

amara, quae unice eligitur, quia conducit ad valetudinem recuperandam. Secundo, unum dicitur ordinari ad aliud eo modo quo *effectus ordinatur ad suam causam efficientem*, pro eo quantum inde accipit propriam suam perfectionem virtuti suae causae commensuratam. Tertio dicitur esse unumquodque *propter suam operationem*, atque ita ad eam ordinari ut in finem. Quarto denique omne perfectibile, et perfectio qua perficitur, dicuntur mutuo invicem ordinari, quatenus *ex ambobus fit una res perfecta*, sicut ex. gr. se habent partes ad totum, vel decor ad iuventutem, aut sanitas ad animal, et ita porro.

II. Falsum est, delectationem sic ordinari ad aliud, quasi sit *purum quoddam medium*, quin ullo pacto ipsa participet de ratione finis moventis et allicientis appetitum. Bonum siquidem delectabile et bonum utile in propriis formalibus rationibus distinguuntur [*Pr. Ph.* 491]. Immo notat B. Thomas (3. *Cont. Gent.* l. c.), secundum intentionem Dei instituentis naturam, delectationem appositam esse operationibus ad fines necessarios ordinatis, puta in usu ciborum, ut ex harum appetitu operationes istae non omitterentur. *Nisi enim*, ait, *adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent.* Id autem foret plane falsum, nisi ipsi delectationi inesset ratio boni cuiuspiam, non mere utilis, sed de se motiva seu allicitiva appetitus; quod quidem est proprium boni quod intenditur per modum finis, si minus ultimi, intermedii saltem.

III. Dicitur praeterea delectatio non ordinari ad aliud, quia *non quaeritur propter aliquid aliud ab ipsa separatum, tamquam per ipsam adquirendum.* Egregie rursus, in hanc rem B. Thomas. " Dicendum, ait, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quaerere, propter quem finem fiant, quae fini non sunt coniuncta. *De iis vero quae fini coniunguntur, talis quaestio non fit, quia statim apparet, ea esse appetibilia:* et quia delectatio est coniuncta operationi perfectae, quae est finis, ideo non consuevit quaeri, propter quid aliquis velit delectari. Et praeterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo: unde quaerere, quare aliquis velit delectari, est idem

quod quaerere, quare velit appetitum suum quietari, quod idem est, ac si quaereretur, quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine, et inde est quod magis quaerimus, propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari. „ (4. *Dist.* l. c.)

IV. Dicitur contra delectatio ordinari in aliud dupliciter etiam. Primo, inspecta ordinatione quae est propria *effectus ad suam causam efficientem* quae dat rei formam. " Et sic, ait Angelicus, delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato. „ (*Summa th.* loc. cit.) Idque praecipue veritatem habet, si res moraliter consideretur. Ut enim in demonstratione thesis argumentati fuimus, tametsi delectatio in se habeat unde moveat appetitionem, non habet tamen quod haec appetitio sit recta seu rationi consentanea, nisi pro eo quantum consequitur operationem rationi consentaneam: unde honesta est ratione boni honesti quod comitatur vel consequitur.

V. Dicitur praeterea delectatio ordinari in aliud, quia est *quoddam complementum et perfectio ipsius operationis;* ea siquidem tum est perfecta, cum delectabiliter completur. Sic itaque ordinatur ad ipsam operationem, ut ad finem quidem, sed non ut medium, sed ad eum modum quo omnis perfectio superaddita speciei, quae scilicet ad eiusdem speciei conservationem et decorem pertinet, ad ipsam speciem ut ad finem ordinari dicitur, sicut ex. gr. se habet decor ad inventutem, qui procul dubio est propter eum cui inest iuventus et non e converso. Audiatur Aquinas (3. *Cont. Gent.* l. c.) pulcherrime hanc rem ita declarans. " Est aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo, ut habentis iam speciem: alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus, secundum quod habet iam speciem, est id ad quod species domus ordinatur; scilicet habitatio: non enim

domus fieret, nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia constitutiva ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quae fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. *Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod habet speciem, est finis ipsius*, ut habitatio est finis domus: et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius, est finis ipsius. *Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei, imo res est finis ipsarum:* materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati et speciem habentis, imo ad hoc quaeritur forma, ut species sit completa: similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso: ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit Philosophus 1. Ethic. c. 13. quod organice deserviunt felicitati. *Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur.* Unde Philosophus dicit 10. Ethic. c. 4. quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem; qui quidem est propter eum cui inest inventus, et non e converso. „ Huc usque Angelicus.

VI. Hinc denique manifesta fit solutio difficultatis initio propositae. Etsi enim delectatio non eligatur quasi purum medium, vel quaeri debeat propter aliquid aliud bonum ab ipsa separatum, non tamen est ultimus finis humanae vitae. Nam non ratione sui sed ratione opera-

tionis cui coniungitur, hominem decet atque adeo vere perficit; ordinatur praeterea ad operationem ut finis secundarius ad finem principaliorem. Atqui finis ultimus vitae humanae ratione sui hominem perficit propria perfectione rationalis naturae, et est proinde primarium bonum humanae naturae ad quod cetera ordinantur.

THESIS IV.

Nec ipsa anima humana, neque ulla perfectio ei inhaerens potest esse ipsa res quae sit obiectum verae beatitatis, aut finis qui *obiective ultimus actionum humanarum.*

20. ***Declaratio.*** Intellige primo, quid asserimus. In praesenti sermo est de fine *cuius*, non vero de fine *cui*. Hunc enim constat esse ipsum subiectum, cui bonum volumus cuius gratia incitamur ad operandum; quod quidem subiectum, si de beatitudine agatur, est ipsa anima, quippe ea est quae beata evadere debet. In fine autem *cuius*, ut initio notavimus [6], duo sunt distinguenda, nimirum ipsa res seu obiectum quod appetitus obtinere intendit, et adeptio sive usus eius rei. Illa vocatur finis *qui* vel *obiectivus;* eius vero adeptio vel usus finis *quo* vel *formalis*. Ut patet ex thesis enuntiatione, hic tractamus de fine hac ultima ratione accepto. Quum enim, ut infra docebimus, per operationem intellectus et voluntatis obtineatur obiectum in cuius adeptione evadit anima beata; haec vero operatio sit perfectio ipsi animae inhaerens, talis quoque perfectio sit oportet finis ultimus humanae vitae, si in altera acceptione sumatur. *Res ergo ipsa*, ait Angelicus, *quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit; sed huius rei adeptio vocatur beatitudo.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 7.)

21. ***Demonstratio.*** Sufficit in hanc rem concinna

aeque ac absoluta probatio quam adhibet S. Thomas his verbis. " Ipsa enim anima, inquit, in se considerata, est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis: unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. *Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.* „ (*Summa th.* l. c.)

In recitata probatione Aquinatis prior pars nullam continet difficultatem. Altera solum eget explicatione, quae si rite capiatur, non modo haec res optime et a priori intelligitur, sed palmare etiam principium constabilietur, unde dependent plurima quae in decursu harum Institutionum dicturi sumus. Haec igitur diligenter observa.

I. In omnibus actibus intentionalibus, ut sunt cognitio et amor, sedulo distinguere oportet duplex eorumdem principium cui commensurantur, *obiectivum* scilicet et *subiectivum*. Ex priore habetur *terminus* ipse quem per se respicit tendentia cognoscentis et appetentis; ex alio modus et intensitas ipsiusmet tendentiae. Patet, hoc postremum in creatura semper esse quidpiam finitum ac limitatum, tametsi consideretur perfectissima beatitudo quae sita est in supernaturali visione divinae essentiae. Hoc tamen nihil prohibet, quominus haec limitatio minime inveniatur in ipso termino sive obiecto quod cognoscendum proponitur vel ad appetendum movet, ut patet in cognitione Dei et amore.

II. Terminus seu obiectum proprium appetitus rationalis seu voluntatis dicitur esse *universale bonum* dupliciter. Primo quidem *materialiter*, quatenus nullum est bonum in quod voluntas appetitione sua flecti non possit,

sicut etiam se habet ens respectu intellectus, si adaequatum ipsius obiectum consideretur. Secundo *formaliter* seu *motive*, quatenus scilicet id, quod movet et ciet voluntatis appetitum, est ipsa ratio boni, ut sic, sive *absolute* considerata, non vero secundum quod est contracta ad hoc vel tale bonum; quemadmodum etiam intellectus in rebus quas apprehendit, introspicit ipsam rationem entis absolute et secundum se consideratam. Et quantum ad utrumque cernitur immane discrimen inter voluntatem et appetitum sensitivum. Hic enim nequit versari nisi circa bona quae sensu apprehenduntur, et in his ipsis appetendis semper movetur et allicitur a concreta aliqua ratione boni sensibilis, prout contracta invenitur in particulari aliqua re quae hic et nunc sensui obiicitur. Confer quae dixi [*Met. Sp.* 259, 349].

III. Bonum dicitur *particulare* duplici sensu valde diverso. Primo modo sic appellatur, prout particulare contradistinguitur ab *universali in praedicando* [*Pr. Ph.* 331]. Si sic accipiatur, ipsum bonum infinitum particulare dici debet, cum sit res quaedam subsistens et immultiplicabilis; est siquidem ipse Deus. Secundo dicitur particulare seu potius, ut hic loquitur B. Thomas, *particulatum*, quatenus est bonum quoddam deficiens, in quo propterea communis ratio boni relucet quidem, sed quasi ex parte, non vero secundum totam suam intensivam nobilitatem. Quare idem est ac bonum *participatum*, et sic contradistinguitur a *bono absolute perfecto*.

IV. His praemissis, intelligitur optima collectio quae continetur in recitato testimonio Aquinatis quod perpendimus. Etenim, cum adaequatum obiectum materiale voluntatis sit bonum in tota sua universalitate consideratum, plane comprehendit in sua extensione Deum ipsum; immo, cum Deus sit bonum non qualecumque sed perfectum et infinitum, est praecipua pars (subiectiva) talis obiecti. Ergo voluntas est maxime capax talis ac tanti boni quod est ipse Deus. Patet autem aperte, appetitum tantae capacitatis non posse impleri seu satiari in consecutione boni cuiuspiam finiti seu participati. Praeterea, ut alio loco argumentati sumus [*Met. Sp.* 359], per hoc

quod ipsa communis ratio boni, *absolute* considerati, sit id quod ciet et movet voluntatis appetitum, manifestum est, talem tendentiam minime expleri posse, nisi in consecutione obiecti in quo perspiciatur ipsa communis ratio boni absolvi et consummari, ut sic dicam. Atqui in nullo bono participato et particulato id conspicitur, ut patet ex terminis. Ergo impossibile est, ut, habito respectu ad bonum istiusmodi, satietur, adeoque beata evadat humana voluntas.

22. ***Solvitur obiectio.*** Dices. Beatitudo formalis est bonum sic propter se appetitum, ut *maxime* et *tantum* propter se sit expetibilis, quemadmodum declarat Aristoteles (1. *Ethic.* c. 5.), et videtur communi sensu receptum. Atqui beatitudo formaliter considerata in creatura est quid creatum.

Ad hanc obiectionem S. Thomas egregie sic respondet. " Duplex est diligibile. Unum quod diligitur per modum benevolentiae, quando volumus bonum alicuius propter seipsum; sicut diligimus amicos, etiamsi nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione concupiscentiae: et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit; sicut diligimus delectationem, vel vinum in quantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, eius scilicet cui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde eius dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum. *Est tamen* ULTIMUM CONCUPITUM *ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex coniunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum: utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore concupiscentiae.* Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est

concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem. „ (4. *Dist.* 49. q. 1. a. 2. solut. 1. ad 3.) Atque haec modo sufficiant in solutionem factae obiectionis, quae ceteroqui plenius capientur ex his quae proprio loco dicemus de amore quo Deum diligere debemus.

SECTIO III.

Determinatur ultimus finis proprius humanae vitae.

23. **Status quaestionis.** Exclusis in sectione praecedente falsis opinionibus quae de ultimo fine vitae humanae circumferuntur, stabilienda modo venit vera sententia, quae quidem tanti momenti est, ut in ea, sicut in cardine, tota vertatur philosophia morum. Ut autem quae dicturi sumus facilius intelligantur et solidius vindicentur, duo in antecessum praenotare oportet.

I. Quum in fine *cuius gratia* duo sint distinguenda [6], nimirum res quae adipiscenda proponitur, et haec ipsa adeptio qua appetenti coniungitur; hinc in praesenti utrumque determinabimus respectu ultimi finis humanae vitae. Expedit vero in hac tractatione secernere id, quod ipsam quasi substantiam doctrinae continet, a quaestiunculis quibusdam accessoriis, in quibus diversus opinandi modus invenitur etiam apud magnos Doctores qui recte sentiunt in re morali: idque in eum finem potissimum, ne id quod principale est et dubitationem non habet, tricis obvolvatur et quasi obscuretur, si cum ceteris permisceretur. Iam age, quod in hac re praecipuum est, et consentientes habet quotquot in doctrina morum recte sentiunt, his verbis proponitur a B. Thoma. " Si ergo loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; *quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum.* Si autem loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad consecutionem finis, sic in hoc

fine hominis, non communicant creaturae irrationales. *Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum;* quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 1. a. 8.) Haec est igitur veritas quam in hac sectione propugnabimus: cetera in sequentem amandamus.

II. Quum triplex sit habitudo rei in finem ordinatae, nimirum *in essendo*, *in tendendo*, *in assequendo* [8], hinc sub eadem triplici habitudine spectari debet vita humana relate ad suum ultimum finem, qui Dei cognitione et amore continetur. Idcirco propterea homo *est*, ut Deum cognoscendo et amando ultimam suam perfectionem obtineat. His verbis exprimitur prior habitudo vitae humanae ad suum ultimum finem, nimirum *in essendo*. Tum praeterea recta erit *tendentia* humanae naturae in ordine ad finem cuius gratia est a Deo condita, quum sua operatione in hoc nititur, ut in cognitione et amore Dei proficiat. Haec est altera habitudo humanae naturae ad suum finem. Habebitur denique *assecutio ipsa* praedicti finis, quum cognitio Dei et dilectio fuerint undequaque perfectae, ita ut plene impleant capacitatem humani appetitus. Hoc ultimum constituit beatitudinem reipsa obtentam, quae proinde in perfecta Dei contemplatione atque amore huic cognitioni proportionato absolvitur.

THESIS V.

Solus Deus cognoscendus et amandus constituit finem proprium cuiusque rationalis creaturae simpliciter ultimum. Sic proinde et non aliter vita existit vere beata.

24. ***Demonstratio.*** Quum beatitudo sita sit in perfecta adeptione ultimi finis naturae intellectualis proprii, si probatum fuerit, solum Deum cognoscendum

et amandum esse eiusmodi finem, probatum simul manebit, vitam vere beatam in eo tantum consistere posse. Id porro sic habere, triplici via manifestum fiet.

Argumentum I. Ducitur ex generali fine totius creationis. Ut enim in Metaphysica late ostensum est [*Met. Sp.* 529, seqq.], res omnes ordinantur ultimato in Deum, non sicut in finem cui aliquid adquiratur, sed *ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur*, quemadmodum pulcre loquitur Angelicus (3. *Cont. Gent.* c. 18.). Atqui proprius modus, quo rationales creaturae Deum consequi possunt, est per cognitionem intellectus et voluntatis dilectionem: his enim facultatibus in propria dignitate constituuntur et a tota irrationali natura distinguuntur. Ergo hic est finis proprius earumdem. Quare hoc differt inter creaturas rationales et irrationales, quod dum creaturae aliae *similitudinem* quamdam dumtaxat divinae bonitatis assequuntur, creaturae rationales pertingere possunt ad *Deum ipsum;* per operationem scilicet intellectus et voluntatis. Ex quo fit, ut quamvis creaturae omnes participes reddantur divinae *bonitatis*, rationales tantum participare queant divinam *beatitudinem*, ut quae in cognitione et amore summi boni est reposita. " Quia omnia, eleganter inquit Angelicus, procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Augustinus lib. 1. *De Doctr. Christ.* c. 22., et Dionysius, c. 4. *De Divinis Nomin.;* ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum, *ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt.* Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solum ad consequendam eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem: sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; *quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem, in qua assecutione beatitudo earum.* „ (4. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. solut. 1.)

25. ***Argumentum II.*** Ut praecedens ratio sumitur ex parte Dei, prout est prima causa *finalis* rerum omnium, sic etiam argumentari licet spectando Deum, ut primam causam *exemplarem* totius universi. Ut enim in Theologia naturali late ostensum est [*Met. Sp.* 516, seqq.], Deus est prima causa ceterorum tum finalis, tum etiam efficiens et exemplaris. Et re quidem vera, Deus idcirco est primum exemplar ceterorum, quia, ut loquitur B. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 2.), *unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.* Huius rei gratia alibi ostensum est [*Pr. Ph.* 604], supremam rationem ontologicam internae possibilitatis creaturarum in ipsa divina essentia inveniri. Si id verum est de creatura qualibet, speciali profecto ratione locum habere debet in creaturis intellectualibus: sunt enim perfectior pars universi. Ergo summa perfectio ipsarum seu beatitudo, quae proprium earundem finem constituit, debet esse ad similitudinem beatitudinis ipsiusmet Dei, licet participato modo. Debet proinde referre ea, quae in divina beatitudine reperiuntur, modo non implicent aseitatis conceptum. Atqui Deus beatus est pro eo quantum seipsum intelligit ac diligit. Necesse est proinde, ut creaturae etiam intellectuales ex eo beatae evadant, quod ad ipsum Deum pro sua capacitate intelligendo et amando pertingant. Ob hanc causam [*Met. Sp.* l. c.] ostendimus, hoc etiam differre inter rationales creaturas et irrationales, quod illae prae istis non modo sunt *vestigium* quoddam supremi Artificis, sed expressa, participata licet, eiusdem *imago*. Ad rem Angelicus. " Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et hoc includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis, magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia; quia Deus semper in actu intelligens est. . . : et in hoc quod intelligit actu, maxime

assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum; nam Deus intelligendo se intelligit omnia alia... Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae. „ (3. *Cont. Gent.* c. 25.) Etsi B. Thomas hic de solo actu intelligendi loquitur, eo tamen comprehenditur actus dilectionis ut quid naturaliter inde consequens (1).

26. ***Argumentum III.*** Sumitur ex consideratione *propriae tendentiae* creaturae intellectualis. Nam finis proprius simpliciter ultimus cuiusque creaturae rationalis in eo reponi debet, quod constituit ultimum terminum rationalis naturae, prout eiusmodi, ut patet ex his quae initio praemisimus. Atqui id non invenitur nisi in cognitione et dilectione Dei. Ergo Deus cognoscendus et amandus constituit proprium finem simpliciter ultimum cuiusque rationalis creaturae. Prob. assumptio dupliciter, spectando duplicem tendentiam propriam cuiusque naturae intellectualis, scilicet in verum et in bonum.

I. Proprium est intellectus, ut, cognito effectu, ad causae cognitionem adspiret, nec quiescit inquisitio quousque ad primam causam ventum fuerit. Haec est ratio quamobrem scientia simpliciter perfecta nuncupatur ea tantum, quae sit a priori et propter quid, ut in Logica ostensum est [*Pr. Ph.* 389]. Constat autem primam rerum omnium causam esse unum Deum, unde ultimata

---

(1) Ex eodem capite idem Angelicus Doctor alibi ostendit specialem quasi imaginem augustissimae Trinitatis relucere in rationali creatura. " Imago, inquit, importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae... secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. *Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 93. a. 8.)

ratio haberi queat ceterorum. In cognitione Dei proinde sistit et quiescit propria tendentia creaturae intellectualis in verum. Hoc argumentum etiam proponit B. Thomas. " Naturaliter, ait, inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. Praeterea, cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut probatum est lib. 2. c. 15. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit quae naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio. „ (*Cont. Gent.* l. c.)

II. Ut paulo ante argumentati sumus [2], propria tendentia rationalis naturae in bonum, seu voluntas, per se respicit, *ut motivum*, ipsam communissimam boni rationem, prout huiusmodi, h. e. absolute consideratam. Talis vero tendentia manet irrequieta quousque pertingat ad aliquid in quo ea ratio plene absolvatur seu perficiatur. Id autem non est nisi Deus; ad quem non pertingimus nisi per cognitionem et amorem. Ergo nihil implere potest seu quietare voluntatem, nisi Dei cognitio et amor. De ratione autem finis ultimi est, ut undequaque impleat et quietet voluntatem. Atque huic rationi luculentissime suffragatur quotidiana cuiusque experientia. Constanter enim atque intime nemo nostrum non sentit, ratione longe diversa se habere ad divina ac se habet ad creata. Haec enim maxime quidem desiderantur

cum non habentur, sed his obtentis contemni incipiunt et alia appetuntur. Illa e contrario quo plus possidentur, eo magis amantur et cetera contemnuntur, ut ut imperfectissima sit cognitio quam de ipsis in hac mortali vita adipiscimur. Id porro manifestissimo indicio est, cor uniuscuiusque nostrum ad divina nasci, in iisque dumtaxat requiem habere posse iuxta illud Augustini. *Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* (2. *Confess.* c. 1.) Et paulo inferius. *Beatus est qui te novit, etiamsi alia ignoret.* (Lib. 5. c. 4.)

Solvuntur difficultates.

27. ***Obiectio I.*** Finis proprius simpliciter ultimus cuiusque creaturae rationalis nequit esse alius ab eo propter quem a Deo est condita. Atqui Deus in rerum molitione ultimato intendit gloriam suam: quae quidem est bonum quoddam ipsius Dei potius quam creaturae, ut est beatitudo. Ergo in beatitudine nequit collocari finis proprius simpliciter ultimus cuiusque creaturae rationalis.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* ita tamen ut divina gloria, prout est bonum quoddam Dei, et beatitudo, quae est summa perfectio creaturae rationalis, mutuo invicem includantur et constituant unum eumdemque finem cuius gratia talis creatura a Deo est condita, *conc.;* secus, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Solutio huius difficultatis fit plane manifesta, si habeantur prae oculis quae tradidimus in Theologia naturali agentes de modo quo res omnes ordinantur in Deum, sicut in ultimum finem. [*Met. Sp.* 529, seqq.] Nimirum Deus procul dubio in omnibus operibus ad extra gloriam suam ultimato intendit. Haec porro gloria, cuius gratia Deus operari dicitur, est ipsamet formalis communicatio et assecutio divinae bonitatis, quam Deus elargitur et creaturae adipiscuntur unaquaeque pro suo modo. Supremus autem modus, quo divina bonitas creaturis communicatur, est beatitudo qua ipsae Deum perfecte cognoscunt ac diligunt. In hac itaque beatitudine sita est

summa gloria, quam Deus in rerum molitione intendit: quae quidem est simul bonum Dei et creaturarum, alia tamen et alia ratione; Deo siquidem est extrinsecum, creaturis contra intrinsecum. Unde egregie haec notavit Lessius. " Deus... ita quaerit gloriam suam, ut simul quaerat commodum nostrum, et ex affectu benevolentiae erga nos illud confert: immo summam gloriam suam in summa benevolentia et beneficentia erga nos constituit. Sicut si aliquis Princeps potentissimus et nullius egens omnem gloriam suam constitueret in beneficentia et liberalitate erga subditos, summam eorum felicitatem summam duceret esse suam gloriam; quis non summo amore, summaque laude prosequendum diceret hunc Principem eo quod tali modo quaerat gloriam? „ (*De Perfectionibus divinis*, lib. 14. c. 3. n. 63.)

Instabis. Deus gloriam suam in molitione rerum intendit voluntate antecedente, eaque absoluta et efficaci. Atqui non sic a Deo intenditur beatitudo creaturarum rationalium. Ergo divina gloria et beatitudo harum creaturarum non sunt unus idemque finis cuius gratia a Deo sunt conditae.

Respondeo. *Dist. mai.* si consideretur divina gloria secundum quod splendescit in completione totius universi, *conc.;* si consideretur in particulari secundum quod splendescit in bono quod communicatur huic vel illi creaturae, *neg. Transmissa min.*, *dist. pariter conseq.*, si sermo sit de divina gloria quae resultat ex universali ordine rerum et totius universi pulchritudine, *conc.;* si sermo sit de gloria divina quae continetur cognitione et amore creaturarum rationalium, *neg.*

Deus procul dubio absoluta et antecedente voluntate in hunc finem operatur, ut per communicationem bonorum, quae creaturis elargitur, perfectiones ipsius in eis splendescant, nec fieri potest aliquando ut contingat quidpiam quo haec manifestatio non habeatur. Quare oportet omnino, ut creaturae etiam rationales vel evadant viva imago divinae beatitudinis, si bene utantur suo libero arbitrio, vel contra, quasi terribile vestigium divinae iustitiae, poenas luant quas insolescentes in divinam mise-

ricordiam merentur. Hoc sensu verum est, universalem ordinem rerum semper manere illaesum, atque adeo semper obtineri divinam gloriam quae in tali ordine consistit. Hoc tamen non prohibet, quominus deficiat determinata gloria quae in Deum redundaret, si etiam salvae fierent creaturae illae rationales quae ob propriam culpam beatitudine privantur. Quemadmodum itaque hanc beatitudinem Deus serio quidem intendit, sed ut praemium, quod propterea deficere potest, deficientibus meritis bonorum operum; sic etiam consimili voluntate Deus intendit gloriam quae inde consurgit. Hic propterea intervenit ea subordinatio partis ad totum, de qua ante locuti sumus [14]: gloria siquidem elucens in bonis, quae communicantur singulis partibus totius universi, se habet ut pars respectu divinae gloriae quae resplendet in universali ordine omnium rerum. Transmisimus vero minorem factae obiectionis. Nihil enim prohibet dicere, Deum antecedente et efficaci voluntate intendere beatitudinem creaturarum rationalium, non quidem *in particulari*, huius scilicet vel illius creaturae, sed *generatim*, quatenus absolute et antecedente voluntate vult omnino ut plurimae de facto beatitudine potiantur. Ceterum hoc pertinet ad tractatum *De Divina Praedestinatione*, de quo theologi.

Obiectio II. Deus, utpote infinitus, est quidpiam excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Atqui nihil magis proportionatum cuique rei invenitur, quam sit finis ultimus ipsius; ad eum siquidem, tota quanta est, ordinatur. Ergo finis ultimus creaturae rationalis nequit constitui in consecutione Dei ipsius.

Respondeo. *Dist. mai.* quatenus Deus et creatura nequeant invicem commensurari secundum communem aliquam quasi unitatem qua utriusque perfectio pro merito aestimetur, *conc.;* quatenus creatura ad Deum referri nequeat ut effectus ad propriam causam unde per se dependeat: *subdist.;* sicut effectus univocus in quo tota perfectio causae totaliter exprimitur, *conc.;* sicut effectus analogus qui totam perfectionem et virtutem suae causae non exhaurit, *neg. Contradist. min., neg. conseq.*

Quum Deus et solus Deus sit prima causa efficiens,

exemplaris et finalis rerum omnium, hinc creaturae omnes, nedum rationales, maxime ad Deum referuntur hac triplici relatione, et hoc modo maxima est etiam proportio habitudinis ipsarumnet ad Deum, ut ad finem ultimum. Improportio proinde, quae intercedit Deum inter et creaturas, sita est in duobus. Primo quidem in eo quod perfectio divinae naturae, et perfectio inhaerens unicuique creaturae nequeant commensurari invicem communi aliqua quasi unitate : talem siquidem mensuram respuunt magnitudo finita et infinita invicem comparatæ. Secundo, quatenus impossibite est, ut Deus pro suo merito adaequate participetur a creatura. Etsi proinde creaturae rationales ad Deum ipsum cognoscendo et amando pertingant, fieri nequit omnino, ut Deus tantum ab ipsis cognoscatur quantum cognoscibilis est, aut tantum ametur quantum eius bonitas est amabilis.

Instabis. Ex tradita doctrina videtur fore consequens, tendentiam voluntatis in bonum infinitum nunquam ad plenum satiari posse. Data enim qualibet cognitione et dilectione Dei quae a creatura haberi potest, semper maneret alia perfectior cognitio et intensior dilectio Divinitatis quam voluntas desiderare posset.

Respondeo. *Nego consequentiam eiusque probationem.* Ut ante notavimus [21, I], etsi *terminus* tendentiae voluntatis sit bonum infinitum, *modus* tamen et *intensitas* ipsiusmet limitationem accipit ex parte subiecti eiusque dispositione maiore vel minore. Quum autem beatitudo nobis proponatur assequenda quasi praemium, ut infra probabitur, propria dispositio respectu huius boni sunt merita uniuscuiusque, quibus adamussim respondebit gradus perfectionis in cognoscendo et amando Deum, et sic nihil supererit voluntati quod rationabiliter desiderare queat. Atqui voluntas beata recta sit oportet, nec propterea ullum desiderium nisi rationabile in ea concipi potest. Pulchre hanc rem sic declarat B. Thomas respectu beatitudinis supernaturalis, unde, debita servata proportione, consimilis doctrina duci potest respectu beatitudinis naturalis. " Intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem par-

ticipabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate: quia ubi est maior charitas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 6.)

Obiectio III. Saltem videtur dicendum, non solum Deum esse finale obiectum humanae beatitatis ac naturae, tametsi sit praecipua quasi pars talis obiecti. Ut enim Boëthius definit (3. *Consol.* pr. 2.), *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Atqui in tali aggregatione sunt procul dubio plura alia bona, praeter Dei cognitionem et amorem.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem *dist. mai.* et in hac definitione consideratur *status* ipse beatitudinis adaequate, *conc.;* et in hac definitione consideratur tantum ipsa perfecta coniunctio cum fine ultimo rationalis naturae, quae est quasi *substantia* huius status. *neg. Contradist. min.*

Quemadmodum in rebus physicis consideratur substantia ipsa rei, et ornatus accidentium quibus veluti circumvestitur; sic etiam in vita beata, morali consideratione, spectari debet primo quidem ipsa perfecta coniunctio cum ultimo fine rationalis tendentiae, tum vero perfectiones aliae quasi accidentales quae huic coniunctioni adiunguntur. Primum quidem est ipsa quasi substantia vitae beatae, quaeque propterea est per se necessaria et sufficiens ad eam habendam. Ceterae contra perfectiones sunt quasi ornamentum quoddam superadditum ad melius esse rei. Ut autem ostensum est, unus Deus potest esse finale obiectum rerum omnium: coniunctio vero cum tali finali obiecto, quae propria est creaturarum rationalium, cognitione et amore continetur: perfecta denique coniunctio cum tali fine est id quod creaturam rationalem beatam facit. Cetera proinde bona quae superaddantur, nequeunt se habere nisi per modum accidentium, quibus ablatis, potest adhuc intacta manere res in suo esse; cuiusmodi sunt quae ad corpus pertinent. Ad rem S. Thomas. " Sciendum, ait, quod ad perfectionem alicuius rei

dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 4. a. 5.)

Instabis. Tendentia humanae naturae pertinet non solum ad voluntatem, sed etiam ad partem inferiorem seu sensitivam. Atqui Deus non potest esse obiectum partis sensitivae. Ergo finale obiectum tendentiae humanae est quidem praecipue Deus, non tamen ipse solus.

Respondeo. *Dist. mai.*, ita tamen ut inferior pars eiusque finis proprius subordinetur appetitui ac fini proprio partis superioris, *conc.;* ita ut sint binae quasi tendentiae coordinatae quidem invicem, sed absque subordinatione unius ad alteram, *neg. Dist. pariter min.* Deus nequit esse obiectum partis sensitivae, quae tamen ad Deum ultimato ordinatur, ut in *finem*, mediante parte superiore, *conc.;* sine ista ordinatione, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Patet solutio ex his quae initio praemisimus [9, II]. Si quis vero sciscitetur ulterius, in quo dicta subordinatio consistat, dicendum est, eam considerari posse *antecedenter* ad consecutionem beatitudinis, et *consequenter*. Primo modo res facilis intellectu est. Quemadmodum enim homo disponitur in hac vita ad beatitudinis consecutionem per exercitium virtutis, hinc pars inferior ad humanae beatitatis consecutionem manebit et ipsa ordinata pro eo quantum ad tale exercitium conducet, secundum regulam scilicet rectae rationis. Alio modo beatitudini animae subordinabitur, quatenus, ut ait B. Thomas, *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus ut et ipsum sua perfectione potiatur.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 4. a. 6.) Qualis vero sit haec redundantia, seu perfectio, ex revelatione divina determinari debet; ut enim infra dicemus, ad statum beatitudinis naturalis unio cum corpore non requiritur.

SECTIO IV.

Satisfit dubitationibus nonnullis de doctrina praecedente.

28. **Praenotanda.** Absoluta principali quaestione quae fieri potest ac debet de existentia et ratione ultimi finis, quem supremus naturae Auctor homini praestituit, operae pretium erit, ut paulo ante polliciti sumus [23, I], pauca adiicere et summatim perstringere, quae ad pleniorem eiusdem rei intelligentiam in schola tractari consueverunt, tametsi non sine aliqua opinionum varietate. Quo vero nulla intermisceatur terminorum aequivocatio, duo in antecessum notare oportet.

I. Quum de fine ultimo seu beatitudine agitur, tria debent diligenter invicem secerni, videlicet ipsemet finis ultimus seu beatitudo, dispositio ad eius adeptionem praerequisita, et accidentia ad status beatitudinis decorem et quasi ornamentum superaddita. Spectatur ipse finis ultimus seu beatitudo, quum considerantur quae per se pertinent ad perfectam mentis coniunctionem cum summo bono quod est essentiale obiectum ipsiusmet beatitudinis. Dispositio ad finis ultimi seu beatitudinis adeptionem praerequisita constituitur iis omnibus, quibus quispiam dignus evadit ut tanto bono a Deo cumuletur: quo potissimum spectat exercitium virtutis in observantia divinae legis, ut suo loco demonstrabitur. Accidentia denique beatitudinis vocamus, quae faciunt quidem ad pleniorem perfectionem et decorem vitae beatae, sine quibus tamen nihil prohibet, quominus quis sit vere et proprie beatus, puta quae ad corpus pertinent unitum animae beatae, ut paulo post declarabimus.

II. In priore consideratione, quum videlicet ipse ultimus finis seu beatitudo per se spectatur, si non *morali aestimatione*, ut in sectione praecedente peregimus, sed *metaphysico more* perpendatur, alia occurrit distinctio

addenda. Quemadmodum enim in rebus ceteris metaphysice distinguimus essentiam a proprietatibus seu necessariis attributis; sic etiam consimilem distinguendi modum usurpare possumus, quum de ipso fine ultimo seu beatitudine agitur. Essentia autem cuiusque rei, metaphysice considerata, his tantum praedicatis absolvitur, quibus primo res intelligitur constitui in suo esse, quaeque ratio sunt ceterorum, tametsi forte contingat ut haec a prioribus minime reipsa distinguantur, cuiusmodi est definitio quae traditur per genus et differentiam. Dicuntur contra *proprietates*, seu necessaria attributa, quaecumque praedicata ex essentia sic inspecta per se fluunt, ut est ex. gr. immortalitas respectu animae intellectivae. Similiter quoque in ipsa vita beata distinguere possumus cum Doctore Angelico (*Summa th.* 1. 2ae q. 3. a. 4.), primo quidem *id quod est essentialiter ipsa beatitudo*, eius scilicet praedicata generica et specifica; tum vero *id quod est per se accidens eius*, proprium videlicet. Sic itaque terminos accipiendo, haec dubitationem aliquam afferre possunt.

29. *Quaer. I.* **Essentia ipsa beatitudinis in quo proprie et formaliter reponi debeat?**

Respondeo I. Certum est, eam consistere debere in operatione aliqua ipsius beati (praescindo nunc, utrum ea operatio una sit an multiplex). Felicitas enim constituit perfectionem consummatam sive ultimam ad quam creatura rationalis pertingere potest. Atqui ultima perfectio nequit consistere nisi in operatione; haec siquidem est ultimus actus operantis. Constat porro ex praecedentibus, hanc operationem spectare debere ad partem intellectivam, intellectum scilicet vel voluntatem. Nam hae sunt solae facultates, quae Deum ipsum operatione sua attingere possunt. Essentiale autem obiectum felicitatis est solus Deus.

Respondeo II. Certum est, operationem voluntatis esse per se necessariam ad vitam beatam, et sine ea beatitudinem fore diminutam et quasi dimidiatam. Ratio est, quia, ut alibi ostensum est [*Met. Sp.* 368], voluntas nec quoad exercitium nec quoad specificationem est libera, si mente perfecte conspiciatur obiectum in quo vera bea-

titudo reperitur. Atqui talis est cognitio, quam de Deo habere oportet ut quis sit beatus: requiritur siquidem ad beatitudinem perfecta coniunctio cum ultimo fine. Patet, autem hanc operationem voluntatis esse duplicem, nimirum dilectionem summi boni quod est ipse Deus, et iucunditatem seu gaudium summum de perfecta possessione tanti boni quae in beatitudine habetur.

Respondeo III. Sustinendum videtur cum Doctore Angelico (*Summa th.* 1. 2ae q. 3. a. 4., 3. *Cont. Gent.* c. 26.), operationem voluntatis esse quidem *per se accidens* beatitudinis, non vero id *quod essentialiter sit ipsa beatitudo.* Nam beatitudo formaliter et essentialiter nequit consistere, nisi in actu vel actibus qui formaliter sint *consecutio ultimi finis.* Atqui ratio praedicta, *consecutionis* scilicet *ultimi finis*, nulli actui voluntatis formaliter convenit. Relinquitur itaque, ut essentia beatitudinis in solo actu intellectus absolvatur, tametsi inde necessario fluat actus voluntatis. Prob. min. Tres enim actus dantur in voluntate circa bonum, scilicet amor, desiderium et gaudium. Atqui amor, qua talis, praescindit ab eo quod sit boni habiti vel non habiti. Ergo ratio *consecutionis* tali actui per se minime convenit. A fortiori id dicendum de desiderio, utpote quod est boni absentis. Gaudium denique versatur quidem circa bonum habitum; sed non propterea quis habet bonum, quia gaudet de ipso, sed contra hoc gaudium praesumit ipsam consecutionem boni de quo delectatur quispiam (1).

---

(1) " Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis: est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quaeratur, et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur: aliud est igitur habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum

Nec valet oggerere cum Suarez (*De ultimo fine*, *D.* 7. sect. 1. n. 3.), quod ipse actus amoris per se et formaliter est perfecta quaedam unio cum Deo, ultimo fine hominis, ultima in suo ordine et maxime expetibilis et formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu ultimi finis quem immediate attingit, et sine qua ultima hominis perfectio esset valde diminuta et quasi dimidiata. Haec enim omnia verissima quidem sunt, sed minime ostendunt quod probari debet, nec ullo modo infirmant argumentum quod modo attulimus ex D. Thoma. Ut enim idem S. Doctor distinguit (*Summa th.* 1. 2ae q. 28. a. 1.), duplex est unio amantis ad amatum: una quidem *secundum rem*, puta cum amatum praesentialiter adest amanti: alia vero *secundum affectum*, quae quidem formaliter est ipse amor. Atqui manifestum est ex terminis, in priore, non vero in altero modo unionis elucere rationem *realis assecutionis* seu *possessionis*, quae est de essentia beatitudinis. Secus contra dicendum de actu intellectus respectu boni spiritualis et subsistentis: apprehenditur enim et constituitur in potestate amantis eo ipso quod perfecta cognitione ei praesens evadit. Quod vero, ut in recitata obiectione addebatur, homo per actum dilectionis maxime perficiatur respectu ultimi finis, et sine eo beatitudo remaneat diminuta et quasi dimidiata, id non ostendit, nisi necessariam connexionem huius actus cum cognitione qua quis beatificatur, quod etiam oportet dicere de fruitione seu delectatione summa qua anima perfunditur cum ad beatitudinem pervenerit. Certe quidem, sine tali fruitione seu delectatione, omnes concipimus beatitudinem quasi mancam et dimidiatam: ea tamen est quid consequens assecutionem finis, non vero quidditative constituens hanc consecutionem, quemadmodum ante declaravimus cum Aquinate [19].

---

sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus: non est igitur delectatio ultimus finis. *Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.* „ S. Thomas (3. *Cont. Gent.* 26.).

30. *Quaer. II.* **Qualis cognitio Dei est de ratione beatitudinis naturalis?**

Ante responsionem, suppono ex theologia, visionem Dei intuitivam esse proprium terminum et quasi fructum divinae adoptionis quae per gratiam habetur, adeoque esse donum simpliciter supernaturale, seu per se indebitum naturae. Hinc duplicem distinguere oportet finem divinae Providentiae, et consequenter duplicem etiam beatitudinem respectu creaturae rationalis, *supernaturalem* scilicet et *naturalem*. Apposite S. Thomas. " Finis. . . ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem: et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit; quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est quaest. 12. a. 4. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. „ (*Summa th.* 1. p. q. 23. a. 1.) Et alibi. " Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est q. 3. a. 2. ad 4., et q. 5. a. 5. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur 2. Pet. 1., quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae*. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 62. a. 1.)

His praestitutis, manifesta est responsio praedictae quaestioni. Beatitudo enim naturalis est ultimus finis creaturae rationali proportionatus, ad quem scilicet ipsa pervenire potest per virtutem seu principia suae naturae, ut Angelicus recitatis verbis definivit. Atqui visio intuitiva divinae essentiae non est eiusmodi, ut dictum est. Ergo cognitio Dei, quae est de ratione beatitudinis *naturalis*, non potest consistere in tali visione. Neque valet distinguere inter visionem plus minusve claram. Hi enim diversi gradus non efficiunt diversas species, multoque minus diversos ordines cognitionum: beatitudo autem naturalis est alterius omnino ordinis, quam beatitudo su-

pernaturalis, ut ex terminis patet. Dicendum est proinde, in beatitudine naturali Deum non cognosci nisi cognitione analoga, in ordine tamen purae naturae perfectissima, quaeque sit radix amoris Dei tali cognitioni proportionati, et reliquarum virtutum naturalium, et totius rectitudinis voluntatis, excludens propterea omne peccatum, ac inquietudinem omnem sive anxietatem. Quocirca oppido differt hoc genus cognitionis tum ab ea quam in hac mortali vita obtinemus, tum etiam a naturali cognitione quam daemones habent de Deo.

31. *Quaer. III.* **Num perpetuitas sit de essentia et communi ratione beatitudinis?**

Respondeo *affirmative*, non quasi ipsa duratio perpetua sit de essentia beatitudinis; talis siquidem duratio est quoddam per se accidens seu proprietas beatitudinis, non vero pars eius quidditativa: sed eo sensu, quod ad ipsam essentiam beatitudinis constitutive pertineat, ut *semel habita amitti non possit*, quemadmodum loquitur Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 5. a. 4.) Ratio quam ibidem adducit S. Doctor, facilis est. Nimirum de essentia et communi conceptu beatitudinis est perfecta consecutio summi boni quae de se sit satiativa voluntatis [11]. Atqui si beatitudo semel habita posset amitti aliquando, ea non foret eiusmodi. Ergo inamissibilitas est de essentia et communi conceptu beatitudinis. Prob. assumptio. Si enim quispiam supponitur beari, quin eius felicitas perpetuo sit duratura, unum ex his tribus necessario dicere oportebit, nimirum vel nullum desiderium in eo excitari de tali perpetuitate; vel tale desiderium excitari quidem, sed citra securitatem quod res ita sit futura; vel denique eam securitatem adesse, erroneo tamen iudicio innixam quo istiusmodi beatus falso existimaret, se perpetuo felicem fore. Si primum, manifeste patet, nullam tunc haberi perfectam consecutionem perfecti et summi boni: naturaliter enim quispiam retinere desiderat bonum quod fuerit assecutum; et si quando talis conservatio spernitur, hoc semper contingit ex imperfectione sive boni quod possidetur, sive modi quo possidetur. Id ipsum patet in altera hypothesi. Dempta

enim ea securitate seu certitudine, oportet inde consequatur vel timor amissionis vel dolor de certitudine amissionis: patet autem eo timore vel dolore impediri, quominus voluntas perfecte satietur, eo magis quod is timor vel dolor summus sit oportet, siquidem agitur de summi boni amissione. Si denique dicatur hunc timorem vel dolorem intercipi falsa opinione qua quis firmiter putaret se perpetuo fore felicem, ex alio capite deficiet ratio summi boni, cuius perfecta possessio beatitudinem constituit. Non potest enim censeri eiusmodi, cui malum per se coniungitur. Falsum autem est malum intellectus. Ergo impossibile est ut quis perfecte frui summo bono dicatur cum admixtione tantae falsitatis. Ad rem B. Augustinus. *Si quem beata vita deserit, aut nolentem deserit procul dubio, aut volentem, aut neutrum. Si nolentem, quomodo beata vita est, quae ita est in voluntate ut non sit in potestate? . . . Si autem volentem deserit, etiam sic quomodo beata vita erat, quam perire voluit qui habebat? . . . Restat ut dicant, neutrum esse in animo beati; id est, eum deseri a beata vita, cum per mortem deserit tota vita, nec velle, nec nolle, ad utrumque enim parato et aequo corde consistere. Sed nec ista beata est vita, quia talis est, ut quem beatum facit, amore eius indigna est. . . Nullo modo igitur esse potest vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.* (13. *Trin.* c. 8.)

32. *Quaer. IV.* **Qualis est destinatio hominis in hac vita mortali?**

Respondeo I. Manifeste patet ex praecedentibus, neminem in hac vita dici posse beatum, vere et proprie, adeoque meliori aevo reservari consecutionem ultimi finis quae beatitudinem constituit. " Beatitudo, ait Angelicus, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectionis ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur 19. *De Civ. Dei*, c. 5, 6, 7, et 8. Similiter etiam boni desiderium in hac vita

satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, quum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 5. a. 3.)

Respondeo II. Quoniam Deus cognoscendus et amandus est ultimus finis *totius vitae humanae*, ut in praecedente sectione demonstravimus, necesse est dicere, hominem in praesenti aevo huc destinari, ut eam cognitionem et amorem Dei adipiscatur, cuius haec vita est capax, tametsi ad eam perfectionem non perveniat quae constituat ipsum vere beatum. Secundum hanc regulam proinde dirigere oportet actiones omnes humanas, et in hoc unice consistere potest vera perfectio nostri generis, ad quam quaecumque non conducunt, apparentia quidem bona erunt, vera autem nullo modo.

Respondeo III. Si vita praesens ad praedictam regulam exigatur, si minus beatitudo veri nominis, eius tamen participata *similitudo*, eaque vera, non fallax, quin et inchoata quaedam *possessio* obtinetur. Est quidem imprimis vera tametsi participata beatitudinis similitudo: consimilibus enim actibus homo sic perficitur ac cum beatus tandem est evasurus, Deum scilicet cognoscendo et amando. Est praeterea inchoata quaedam futurae beatitudinis possessio. Sic enim agendo homo perfectam spem adquirit adipiscendi, post huius vitae cursum, beatitudinem ad quam tendit. Qui vero boni alicuius spe certa fruitur, illud aliqua ratione iam possidere incipit. Et hoc est quod ait B. Thomas. *Dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom.* 7, 24; *Spe salvi facti sumus; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.* (*Summa th.* l. c.).

33. *Quaer. V.* **An iterata unio cum corpore ad statum futurae beatitatis pertinere dicenda sit?**

Respondeo I. Certum est, id nulla ratione dici posse, quasi anima a corpore soluta non possit esse

vere beata. Et hoc quidem tenere oportet etiam quoad beatitudinem supernaturalem, quemadmodum definivit Benedictus XII. in sua Constitutione dogmatica quae incipit *Benedictus Deus*, edita 28. jan. 1336. Ratio manifesta est. Animae enim in statu separationis connaturale est intelligere sine conversione ad phantasmata [*Met. Sp.* 218, 244, obiect. I]. Ergo corpore minime indiget ad propriam operationem partis superioris sive intellectivae. Atqui substantia beatitudinis tota absolvitur in parte intellectiva, ut patet ex praecedentibus. " Beatitudo, inquit Aquinas, est hominis secundum intellectum: et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Aethiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quod Aethiops dicitur albus. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 4. a. 5. ad 3.)

Respondeo II. Certum est etiam, hanc iteratam unionem esse perfectionem beatitudinis statui apprime congruentem, adeoque futuram carnis resurrectionem, quam catholica fides docet, cum recto dictamine rationis aptissime quadrare. Imprimis enim id videtur valde congruum aequitati iustitiae. Ut enim arguit B. Thomas: " Ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem, quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt... Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit. „ (4. *Cont. Gent.* c. 69.) Accedit praeterea, ut l. c. idem S. Doctor arguit, quod sic omnino consulitur plenae perfectioni animae, quae, cum sit naturaliter pars humanae naturae, necesse est in statu separationis naturaliter etiam incompleta minime remaneat.

Respondeo III. Probabilius videtur, rem eiusmodi *congruere* quidem maxime cum statu beatitudinis *naturalis*, ei tamen *non deberi*. Si enim iterata unio cum corpore deberetur animae separatae, ergo vel cum corpore corruptibili, vel cum corpore incorruptibili. Non primum;

sic enim anima semper maneret in statu viae. Non alterum; corpus siquidem humanum ex ipsis principiis quibus constat, est naturaliter corruptibile, cui propterea, *naturae ordine servato*, minime debetur incorruptio, sed ex gratuito tantum Dei beneficio id provenire potest. Neque obstant bina argumenta quae ex B. Thoma recitavimus in responsione praecedente. Ut enim idem S. Doctor notavit (4. *Dist.* 43. q. 1. a. 1. solut. 3. ad 2.), hae et consimiles rationes gravissimae quidem sunt ad *suadendum*, animam separatam fore iterum quandoque corpori uniendam, id tamen non *evincunt*, ob naturalem scilicet quam diximus corporis corruptibilitatem. Et re quidem vera, prima ratio non cogit. Praemium siquidem debet respondere merito operum, quod quidem non est aliud nisi exigentia debitae retributionis. " Non est autem necesse, ait Suarez, ut homo possit aliter consequi suum finem quam potest existere; *nulla enim res naturalis aliud postulat, quam quod, dum existit, possit suum finem consequi.* Sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis et aeternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore possit naturaliter esse (imperfecte et inchoative) beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima. „ (*De fine hominis*, D. 15. sect. 2. c. 7.) Similiter non cogit altera ratio. Etsi enim anima in statu separationis non habet perfectam naturam, haec tamen imperfectio est ei connaturalis, adeoque non habet rationem mali, quippe quod est carentia perfectionis debitae. Quare existit quidem in anima separata appetitus naturalis ut cum corpore uniatur, sed inefficax; qui si non expleatur, nullam tristitiam rationabilem ingenerat, ut mox dicemus in quaestione consimili.

SECTIO V.

De naturali appetitu beatitudinis.

34. Materia et ratio tractationis. Haec est quaestio quam B. Thomas ultimo loco pertractat agens de ultimo fine hominis seu beatitudine (*Summa. th.* 1. 2ae q. 5. a. 8.). Nos etiam ultimo loco tractandam suscipimus : eius siquidem recta solutio pendet ex his quae praemissa sunt, ac necessaria est, tum ad rectam intelligentiam doctrinae Aquinatis, tum ad plures errores vitandos, etiam in re theologica. Notandum est itaque pro intelligentia tituli, nomine *appetitus* hic significari ipsam *tendentiam rei in bonum assequendum*, quod B. Thomas his verbis expressit: *Appetere nihil aliud est, quam aliquid petere, et quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.* (Qq. Disp. *Ver.* q. 21. a. 1.) Dicitur autem *naturalis*, si non a voluntatis libera optione, sed ab ipsa natura proxime determinatur. Dixi *proxime;* ut enim Angelicus eleganter exponit loc. cit., appetitus naturalis ideo hoc nomen meretur, in quantum a supremo totius naturae Ordinatore res moventur et proprio quasi pondere feruntur in bonum sibi conveniens et *quodammodo vadunt.* Talis porro appetitus vel est *innatus* vel *elicitus.* Prior consistit in ipso naturali ordine cuique rei insito respectu boni sibi proportionati, praevia dumtaxat cognitione primi Motoris : qui ordo in potentiis passivis est ipsa naturalis capacitas seu proportio earumdem cum perfectione sive actu quo complentur; in activis est ipsa naturalis facultas agendi. Posterior vero appetitus, elicitus scilicet, est ipse actus appetendi quo res cognitionis participes, praevia aliqua cognitione sua, feruntur in bonum, puta amor, desiderium, aliique actus his consimiles. Vocatur proinde *elicitus* propterea quia exercetur actu quodam speciali et superaddito ipsi ingenitae proportioni uniuscuiusque rei cum bono sibi consentaneo, quam proportionem appetitum *innatum* ap-

pellavimus. Patet igitur ex tradita declaratione, minime confundi debere, ut saepenumero fit, appetitum *innatum* cum appetitu *naturali*. Tametsi enim omnis appetitus innatus sit naturalis: minime tamen id conversim dici potest. Exemplo sit tendentia in bonum, qua tale, quae in voluntate excitatur. Ea procul dubio elicita est, sed maxime naturalis, semper quidem quoad specificationem, ac saepenumero etiam quoad exercitium. Confer quae hac de re latius exposui [*Pr. Ph.* 564, 662]. Quaeritur igitur, an et qua ratione descriptus appetitus naturalis existat in homine respectu sui ultimi finis seu beatitudinis.

THESIS VI.

Humana voluntas beatitudinem naturaliter appetit, eamque, proprio aliquo sensu, vere intendit in omni re sive bona sive mala quam operatur. Non propterea opus est, ut cuilibet electioni praecedat formalis expressa intentio beatitudinis ut sic apprehensae.

35. ***Probatur I. pars.*** Voluntas enim est suapte natura ordinata ad consecutionem ultimi finis ipsius hominis. Atqui talis consecutio est beatitudo ; naturalis rei cuiusque ordinatio ad consecutionem boni sibi consentanei vocatur appetitus innatus, qui quidem est maxime naturalis. Ergo humana voluntas beatitudinem naturaliter appetit. Idem patet insuper, si non innatus tantum, sed elicitus etiam appetitus humanae voluntatis spectetur. Sic enim se habet finis respectu voluntatis, quemadmodum principia demonstrationis respectu intellectus. Ergo sic voluntas se habet respectu ultimi finis, quemadmodum intellectus relate ad prima principia. Intellectus autem naturaliter inhaeret primis principiis. Ergo similiter voluntas naturaliter sua operatione fertur in ultimum finem. Et hoc experientia ipsa notissimum est.

Nemo enim non appetit ut voluntas satietur: bonum autem quietativum humanae voluntatis est ipsamet communis ratio beatitudinis [11].

Totam hanc rem multis in locis pertractat B. Thomas, speciatim vero, *Summa th.* 1. p. q. 28. a. 1, 2.; 1. 2ae q. 5. a. 8., q. 10. a. 1, 2.; Qq. Disp. *Ver.* q. 22. a. 5. 6.; 4. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. solut. 1. Praestat hic exscribere quae postremo loc. cit. habet, tum quia nihil pulcrius et elegantius dici potest, tum quia sic facile erit intelligere nonnulla quae de mente S. Doctoris in hac quaestione dubitationem habent. " In omni ordine mobilium et motorum, ait, oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris *per dispositionem impressam in eis a primo motore:* sicut patet cum anima movet manum, et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt in finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis, quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum, et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus *est in eis causa naturalis*, et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis... Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est, ut dicit Augustinus lib. 1. *De Doctr. Chr.* c. 22., et Dionysius c. 4. *De Div. Nom.*, ideo omnia creata *secundum impressionem a Creatore receptam* inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum, ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae, quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt, quod solum est ratio-

nabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem, in qua assecutione beatitudo earum consistit, ut ex dictis patet. *Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.* „ Haec Angelicus.

36. ***Probatio II. partis.*** In hac altera parte demonstrare seu potius declarare oportet, quo pacto dicatur homo beatitudinem *intendere* in omnibus quaecumque voluntarie operatur: id enim *aliquo legitimo sensu verum esse*, omnes concedunt, tametsi plures satis ambigue in hac re loquuntur. Notandum est igitur, ut alibi dixtinximus [*Pr. Ph.* 665, III], finem alium esse *actionis*, alium *rei factae*. Quare etiam respectu voluntatis distingui debet id quo respicit ipsa voluntatis *intentio*, et id ad quod suapte natura ordinatur *res* sive *opus* ipsum quod voluntas intendit. Haec nonnunquam sunt opposita, ut patet in medico qui, intendens salvare aegrotum, medicinam ei administrat qua occiditur. Iam age, ut voluntas in vero et proprio sensu dicatur beatitudinem intendere in his quae operatur, non debet spectari id, ad quod per se tendit opus ipsum, ut ita dicam, ab ea *operatum*, quasi de se sit quidpiam ad beatitudinem ordinatum. Talis enim ordinatio nec requiritur nec sufficit ut hoc habeatur, ut manifeste patet in eo qui, *ut satietur*, *pravam actionem patrat*. Certe quidem in hoc casu quis vere, immo expresse etiam, beatitudinem intendit, quae nihil aliud est nisi bonum satiativum humani appetitus: opus tamen quod peragit, non modo non ducit ad beatitudinem, sed recta praecipitat in miseriam. Expendenda est itaque ipsa intentio voluntatis, et videndum, utrum ea, in proprio aliquo sensu, vere feratur in beatitudinem ut in finem. Id porro sic habere, hoc modo ostenditur. Ut enim ante dictum est [21, II], id differt inter voluntatem et appetitum sensitivum, quod iste, in his quae appetit, semper cietur et allicitur a concreta aliqua ratione boni sensibilis, quatenus contracta est in re quadam particulari quae hic et nunc sensui obiicitur, in eaque propterea eius appetitio totaliter sistit: voluntas e contrario, tam-

etsi bona particularia appetat, id tamen quod eius appetitionem extimulat, est ipsa ratio boni, ut sic, sive *absolute* considerati, non vero secundum quod est coarctata ad hoc vel tale bonum. Quocirca propria et formalis intentio voluntatis, virtute cuius fertur in re quavis sive bona sive mala eligenda, est in bonum absolute consideratum. Atqui talis intentio de se nequit sistere in bono aliquo participato, sed solum in consecutione boni perfecti, ut ante ostensum est: talis autem consecutio beatitudo nominatur. Ergo, proprio sensu, humana voluntas beatitudinem vere intendit in omni re sive bona sive mala quam operatur. Atque haec est vera ratio, quamobrem, secus ac appetitus sensilis, voluntatis motus in possessione bonorum participatorum non solum non quiescit, sed potius *crescit indulgens quasi dirus hydrops.* Id manifestissimo indicio est, voluntatis intentionem ultimato in id ferri, quod in particularibus bonis sic relucet, ut plene non contineatur, quod quidem de solo bono perfecto seu beatitudine dici potest. Apposite Angelicus. *Sicut visibile est duplex, scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo: ita etiam appetibile, quod est obiectum voluntatis, dupliciter accipi potest, per se et per accidens. Per se obiectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se obiectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo.* (*loc. cit.* ad 1.)

37. ***Probatio III. partis.*** *Formalis* et *expressa* intentio beatitudinis, ut sic apprehensae, ut habeatur, oportet non modo quis apprehendat communem rationem *boni*, ut sic, sed praeterea cogitet de *bono perfecto*, qua tali, quod nimirum rationalem appetitum perfecte impleat. Etsi enim appetitus boni, ut sic, de se feratur in bonum perfectum, in eoque unice quietari possit, non tamen, formaliter loquendo, perinde est appetere bonum, ut sic, atque appetere bonum perfectum. Atqui quae protulimus argumenta, unice ostendunt, appetitum boni, ut sic, esse communem quasi formam omnium appetitionum humanarum, et in virtute ipsius voluntatem moveri in rebus singulis quas operatur. Ergo in his appetendis vel eli-

gendis non opus est praecedat formalis et expressa intentio beatitudinis, ut sic apprehensae. Accedit quod apposita opinatio videatur experientiae contraria.

Neque obstat, quod, ut paulo ante cum Angelico argumentati sumus, voluntas naturaliter inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, sicut intellectus naturaliter inhaeret primis principiis. Id siquidem prodest potius nostrae sententiae, nedum obest. Non enim ut conclusiones singulae deducantur, necesse est praecesserit formalis expressa cognitio primorum principiorum: sufficit siquidem *habitualis* eorumdem cognitio [*Pr. Ph.* 394]. Quare idem B. Thomas factam obiectionem ita in rem nostram aptissime solvit. " Dicendum, quod sicut in intelligibilibus non oportet, ut in omnibus consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his, quae per prima principia fidem habent: *ita etiam, quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur; sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.* „ (*loc. cit.* solut. 4. ad 6.)

Obiicies. S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 1. a. 6. ad 3.) ita loquitur. " Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: *sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.* „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 1. a. 6. ad 3.) Atqui procul dubio is qui itineri se committit, etiamsi in quolibet passu minime cogitet de fine propter quem iter arripuit, necesse tamen est praecesserit formalis et expressa intentio talis finis.

Responsio patet, si legatur integer articulus unde sumuntur verba recitata. Inde enim manifestum fit, *virtutem illam primae intentionis respectu ultimi finis*, quam S. Doctor dicit manere in *appetitu cuiuscumque rei*, non esse aliud nisi *ipsum naturalem appetitum in bonum*, *ut*

sic, quo humana voluntas a primo Motore inclinatur et dirigitur in ultimum finem seu beatitudinem. Id aperte demonstrat prima e duplici ratione, quam ad hoc ostendendum ibidem adducit. " Necesse est, ait, quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. . . . . Primo quidem, quia *quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni.* Quod quidem, si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper *inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, ut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.* „ Uti vides, haec est ipsissima ratio ac ea quam attulimus ad probandam 2^am^ partem huius propositionis. Quum enim appetitur quidpiam, qua et quia bonum, naturalis appetitus incipit quidem expleri, sed quoniam manet adhuc irrequietus, suapte natura tendit in aliud, quousque sistere queat in re unde plene satietur. Id ipsum patet, si perpendatur altera ratio adducta ab Aquinate. Haec est. *Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis.* Iam age, ut in probatione 1^ae^ partis declaratum habuimus ab eodem S. Doctore, praedicta motio, quae primo procedit a summo bono et in summum bonum ultimato regreditur, est ipse naturalis quasi impulsus quem in voluntatem ipse Creator imprimit ad prosequendum bonum sibi consentaneum. Qualis vero sit istiusmodi impulsus a primo Motore voluntati impressus, habes clare declaratum ab Angelico his verbis. *Dicendum*, ait, *quod Deus movet voluntatem, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis*, QUOD EST BONUM, *et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* (*Summa th.* 1. 2^ae^ q. 9. a. 6. ad 3.) Hinc pronum est inferre,

similitudinem quae in obiecto testimonio adhibetur ad hanc rem exponendam, de eo scilicet qui itineri se committit, non esse urgendam in omnibus, sed, ut similitudines ceterae, sub eo aspectu tantum est accipienda in quo viget paritas. Quemadmodum scilicet qui vadit per viam, tametsi in quolibet passu non cogitet de fine, nihilominus eius iter vere tendit in finem praestitutum propterea quia in virtute prioris intentionis iter peragitur: similiter, cum omnis particularis electio voluntatis procedat ex boni appetitione, atque haec ex intentione Conditoris qua voluntatem humanam praeordinavit in beatitudinem, vere etiam et proprie in virtute huius intentionis in omnibus operari voluntas dici potest, ac propterea nihil ab ea appeti nisi in ordine ad praedictum finem seu beatitudinem. In eo stat paritas et valet quidem oppido.

38. *Corollarium.* **Miseriam appetere impossibile est.** Ex dictis aperte liquet, voluntatem nullo modo posse ferri in miseriam, eam ut talem intendendo vel eligendo. Motus enim persequutivus voluntatis est quoad specificationem a natura determinatus, in bonum scilicet: miseria autem apprehenditur ut perfectum malum, sine ulla boni admixtione. Quare differt inter *non esse*, et *esse miserum*. Hoc enim ob rationem allatam nullo modo est appetibile; contra vero nihil prohibet, quominus quandoque quispiam non esse appetat, per accidens scilicet, quatenus illud apprehendit ut minus malum seu maioris mali impeditivum. (1)

---

(1) Apposite S. Thomas "Non esse appetitur, non quidem in quantum privat esse, sed in quantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat: carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adiuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile." (4. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. solut. 2.)

THESIS VII.

Nullus in humana voluntate existit appetitus innatus, proprie talis, respectu beatitudinis supernaturalis quae in visione divinae essentiae consistit. Nihil vero impedit, quominus, etiam respectu huius obiecti, aliquis elicitus appetitus naturalis in ea agnoscatur, non quidem absolutus et efficax, sed per modum simplicis cuiusdam complacentiae et desiderii inefficacis.

39. ***Probatio I. partis.*** Supposita veritate catholica de distinctione inter duplicem beatitudinem, naturalem scilicet et supernaturalem iuxta utriusque definitionem ante traditam [30], haec prior pars sola terminorum declaratione concluditur. Appetitum enim innatum, proprie talem, vocamus ipsum naturalem ordinem cuique rei insitum respectu boni sibi proportionati [34]. Quare tantumdem est eiusmodi appetitum agnoscere in voluntate humana respectu beatitudinis supernaturalis, quae in visione divinae essentiae consistit, ac asserere talem beatitudinem seu visionem esse finem seu bonum proportionatum ipsi naturae voluntatis. Atqui haec assertio contradictionem implicat in terminis; talis siquidem beatitudo seu visio idcirco dicitur supernaturalis, quia excedit proportionem naturae creatae seu facultatem. Praeterea, iste appetitus voluntati ingenitus vel est per modum potentiae activae, vel per modum cuiusdam potentiae passivae. Utrumque vero habetur semper in ordine ad actum qui vel naturalibus viribus effici potest, vel exigitur ne potentia ipsa dicatur frustra esse a Conditore concessa. Atqui beatitudo supernaturalis quae in visione divinae essentiae consistit, neque virtute naturali obtineri potest a creatura, neque est quidpiam naturaliter ei debitum, ut ex theologia suppono. Ergo nullus eiusmodi

appetitus, si proprie loqui velimus (1), in humana voluntate potest admitti. Quare B. Thomas hanc veritatem perspicue docet his verbis. " Quamlibet naturam consequitur appetitus conveniens fini suae naturae; sicut grave naturaliter tendit deorsum et appetit ibi quiescere. Si autem sit appetitus alicuius rei supra naturam suam, illa res non movetur ad illum finem naturaliter, sed ab alio quod est supra naturam suam. Constat autem quod perfrui caelesti gloria, et videre Deum per essentiam, licet sit rationalis creaturae, est tamen supra naturam ipsius. Non ergo movetur rationalis creatura ad hoc desiderandum a natura, sed ab ipso Deo qui in hoc ipsum efficit nos. „ Et paulo inferius exponens, quomodo Deus id efficiat, haec subdit. " Sciendum est quod Deus efficit in nobis naturalia desideria et supernaturalia. Naturalia quidem quando dat nobis spiritum naturalem convenientem naturae humanae...; supernaturalia vero dat, quando infundit in nobis supernaturalem Spiritum, scilicet Spiritum Sanctum. „ (2. *Cor.* c. 5. lect. 2.) Appetitus de quo hic loquitur S. Thomas, et quem negat in nobis existere respectu visionis divinae essentiae, procul dubio innatus dicendus est: siquidem asseritur per ipsam creationem a Deo nobis insertus.

40. ***Probatio II. partis.*** Quae in hac altera parte asserimus, eo spectant potissimum, ut doctrina ab Aquinate tradita *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 1., 3. *Cont. Gent.*

---

(1) Consulto dixi, *si proprie loqui velimus.* Ut enim alibi notavi cum Suarez (*Pr. Ph.* 564 nota), non desunt theologi qui potentiam *obedientialem*, quae in creatura invenitur in ordine ad ea quae supra eius facultatem et divinitus in ea fieri possunt, *naturalem* appellent eo quod ejusmodi potentia non sit aliqua res superaddita naturis rerum aut ab eis reipsa dictincta. Ceterum iste modus loquendi est improprius. Proprie enim loquendo, potentia denominatur per comparationem ad actum quo completur et ad agens a quo reducitur in actum. Sic autem considerata potentia obedientialis, puta ad gratiam aut visionem divinæ essentiæ, non potest dici naturalis. Actus enim quo talis potentia completur, est simpliciter supernaturalis: agens autem a quo ea reducitur in talem actum est divina virtus prout operatur supra naturalem exigentiam creaturae.

c. 49, 50, recte intelligatur. Quocirca ex mente S. Doctoris duo asserimus.

I. Primum est, dari in substantiis intellectualibus, adeoque etiam in anima rationali, *aliquod naturale desiderium* videndi Deum per essentiam, cognitione nimirum intuitiva et faciali. E pluribus argumentis quae cit. ll. ab Aquinate afferuntur ad hoc ostendendum, unum seligo. *Ex cognitione effectuum*, ait, *incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde et homines philosophari ceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi ipsius Dei substantiam videant.* (3. *Cont. Gent.* c. 50.) Idem argumentum magis contracte repetit in *Summa th.* l. c. Iam age, hic imprimis manifeste agitur de cognitione supernaturali qua Deus per essentiam videtur. Data opera enim tum in toto cap., unde haec verba desumpsimus, tum in cap. praecedente, data opera, inquam, et aperte ea cognitio distinguitur ab omni naturali cognitione, quantumvis perfecta, quam substantiae separatae de Deo habent aut habere possunt. Nec valet, si quis distinguat inter visionem Dei, ut est prima causa, et visionem Dei, ut est obiectum supernaturalis beatitudinis. Id siquidem contradictionem implicaret. In ratione enim primae causae formaliter includitur, prout in se visibilis est, quod sit ipsum esse per essentiam et actus purissimus. Atqui prima causa ex hoc praecise habet quod supernaturaliter tantum videri possit, ut discurrit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 4.). Ergo contradictio est quod Deus dicatur videri, ut in se est prout prima causa, et non prout obiectum supernaturalis beatitudinis. Praeterea, l. c. B. Thomas expresse loquitur absolute, non hypothetice tantum, quasi scilicet, ut nonnulli exponunt, hic sermo sit de natura elevata per gratiam, et supposita cognitione per fidem de praedicta elevatione. Apertissime enim discurrit de homine et de

substantiis separatis, quatenus ea cognitione ducuntur, quae ex naturali cognitione effectuum naturaliter oritur, et per eam excitantur ad videndam ipsam essentiam causae talium effectuum. Dicendum est itaque, ex mente S. Doctoris, naturale desiderium cuiusque intellectualis creaturae in divinae essentiae intuitionem aliqua ratione ferri seu aspirare.

II. Hoc vero desiderium, ut secundo loco addimus, tametsi naturale, non debet accipi nisi per modum simplicis cuiusdam complacentiae et desiderii inefficacis. Sequitur ex praecedentibus. Ostensum enim est, non dari appetitum naturalem innatum in anima nostra respectu visionis divinae essentiae. Ergo appetitus naturalis, qui in tale obiectum admitti potest, non est nisi *elicitus*. Hic porro duplex est, scilicet vel absolutus et efficax, vel per modum simplicis cuiusdam complacentiae et desiderii inefficacis. Prior est, si servato naturae ordine exigit expleri: posterior autem, si talem exigentiam non habet, adeoque mere tendit in obiectum sub conditione quadam, si daretur scilicet facultas illud assequendi. Atqui manifestum est etiam ex praecedentibus, primo modo id intelligi non posse. Ergo alterum duntaxat asseri debet. Hoc etiam expresse docet Angelicus his verbis. " In omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quandam inchoationem finis: alias numquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1. *Cor.* 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet *sufficienter* inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae. „ (3. *Dist.* 23. q. 1. a. 4. solut. 3.)

Obiicies. Videtur inconveniens quod desiderium dicatur naturale, eiusque obiectum supernaturale. Praete-

rea, si desiderium naturale respectu visionis divinae essentiae in descripta tantum complacentia reponatur, non apparet ratio quamobrem B. Thomas tanto labore et diligentia insudet ad hanc rem probandam: talis siquidem quaestio hoc modo intellecta, si minus inutilis, parvi certe momenti videri poterit.

Respondeo ad 1um, nihil obesse, quin circa obiectum supernaturale versetur naturalis facultas sub aliqua ratione vel naturali, vel communi, h. e. abstrahente a naturali et supernaturali. Atqui in fruitione divinae essentiae, qua constituitur supernaturalis beatitudo, non solum apprehenditur communis ratio beatitudinis, quin ea omnia, quae exiguntur ad statum naturalis beatitudinis, eminenter continentur. Ergo nihil prohibet, quominus quoad tale obiectum voluntas naturaliter afficiatur modo praedicto. Hinc patet etiam solutio ad 2um partem factae obiectionis. Complacentia enim et desiderium inefficax quod admittimus, est in bonum, naturae quidem indebitum, quod tamen eam excellentissimo modo perficit. Atqui non parum refert, istiusmodi naturalem tendentiam adstruere et vindicare. Inde enim duplex utilitas enascitur eaque momenti non levis. Prima est, quod sic manifeste ostenditur, nullam esse repugnantiam *ex parte obiecti*, quod humana mens pertingat ad Deum intuitive videndum. Descriptum enim desiderium existere non potest nisi respectu rei quae contineatur intra obiectum *adaequatum* humani intellectus: nulla autem est repugnantia *ex parte obiecti*, quod cognoscitiva facultas trahatur ad intuendam rem quae intra limites sui obiecti adaequati continetur. [*Mel. Sp.* 259.] Altera utilitas est, quod sic plenissima in luce collocatur concordia summa quae intercedit inter utrumque ordinem, naturalem scilicet et supernaturalem: sic enim apparet, priorem ab altero minime corrumpi, ut rationalistae effutiunt, sed ad culmen perfectionis a divina liberalitate adduci.

DISPUTATIO II.

DE OPERATIONE MORALI

SECTIO I.

De voluntario et involuntario actus moralis.

41. **Voluntarium, naturale, liberum.** Ut propria ratio *voluntarii* capiatur, animadvertendum est cum Aquinate (*Summa th.* 1. 2ae q. 6. a. 1.), nomen *voluntarii* esse impositum ad significandum motum sive actum eorum, quae perfecte ipsa se movent, ex propria scilicet inclinatione, et non quasi ab alio inclinata. Porro finis in ordine causarum est prima: quare omne agens rectissime dicitur propter finem operari. [*Pr. Ph.* 668, seqq.] Duo itaque oportet considerare in omni agente, nimirum quod agat, et quod propter finem agat: quocirca illa perfecte ipsa se movent, quae ex propria inclinatione habent non solum ut agant vel moveantur, sed etiam ut propter finem agant seu moveantur. Propria autem causalitas causae finalis, quam significamus quum dicimus rem quampiam *propter finem operari*, non exercetur nisi media cognitione finis: finis siquidem non causat nisi ut apprehensus. [*Pr. Ph.* 633.] " Quodcumque igitur, concludit B. Thomas l. c., sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non

tamen eius, *quod est agere vel moveri propter finem*, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem: unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. „ Confer quae alibi dicta sunt [*Met. Sp.* 55, seqq.].

Ex tradita declaratione duo sunt manifesta.

I. Recta est definitio voluntarii communiter recepta, scilicet *cuius principium est intra cum cognitione finis*. Qua definitione duo exprimuntur ad rationem voluntarii pertinentia. Primum, quod *sit ab intrinseco*, quantum scilicet ad principium, si minus activum, at certe passivum. Non enim voluntaria dicuntur tantum ea quae agimus, sed etiam multa quae patimur, ut notavit Angelicus (*loc. cit.* a. 3. ad 2.) Alterum est *cognitio finis*. Id autem dupliciter haberi potest, *materialiter* et *secundum quid*, vel *formaliter* et *simpliciter*, prout scilicet apprehenditur tantum res quae est finis, vel praeterea ratio ipsa finis et proportio eius quod ordinatur in finem ipsum. Illud habetur etiam in parte sensitivâ et consequenter in brutis animantibus: hoc vero dumtaxat in parte intellectiva [*Met. Sp.* 265]. Quamvis igitur secundum aliquam imperfectam participationem ratio voluntarii in appetitu sensitivo etiam eluceat, simpliciter tamen non habetur nisi in appetitu rationali, qui propterea voluntas nuncupatur; voluntarium siquidem denominative dicitur a voluntate.

II. Voluntarium differt tum a *naturali*, tum a *libero*, tametsi haec tria in eo conveniunt quod sint a principio intrinseco. Naturale enim existit etiam in his, quorum motus est quidem propter finem, quem tamen ipsa sibi non praestituunt, sed unice praestitutum habent a naturae Conditore: voluntarium e contrario exigit notitiam finis in eo cui dicitur voluntarium, ut dictum est. Liberum autem, libertate scilicet arbitrii, supra communem voluntarii rationem superaddit indifferentiam iudicii seu electionis. Nihil proinde vetat, quominus actus aliquis sit perfecte voluntarius, sed sine libertate arbitrii,

cuiusmodi est fruitio ultimi finis in eo qui statum beatitudinis est adeptus. Ceterum haec duo, voluntarium scilicet et liberum, promiscue haud raro usurpantur duplici de causa. Prima est, quia voluntarium consideratur in ordine ad humanos actus seu morales: hi vero sine arbitrii libertate non dantur. Altera, quia, attenta imperfecta cognitione quam in praesenti vita habemus, saepenumero libertas exercitii habetur etiam in his actibus voluntatis, qui sunt necessarii et a natura determinati quoad specificationem, cuiusmodi est ex. gr. amor boni seu beatitudinis ut sic apprehensae: unde in his etiam voluntarium a libero non disiungitur.

42. **Voluntarium intrinsece, et denominative.** Ut ratio voluntarii penitius intelligatur, quaedam partitiones eiusdem sunt declarandae, quae in re morali praecipue attenduntur. Ac primo quidem, voluntarium aliud est huiusmodi *intrinsece*, aliud vero per *extrinsecam* tantum denominationem a priori. Illud est quod vere procedit a voluntate, sive eliciente, sive saltem imperante: hoc autem tametsi non procedit a voluntate, est tamen ab ea volitum, et sic denominatur voluntarium ab actu voluntatis cuius est obiectum. Apposite Suarez. " Duobus, ait, vel tribus modis aliquid cadit sub voluntatem. Primo, ut obiectum tantum et non ut effectus, neque ut actus voluntatis, et hoc potius dicitur volitum quam voluntarium... Exemplum est... de morte ab alio effecta, me consentiente, non cooperante. Sic etiam generatio aeterna dicitur Patri esse voluntaria obiective, seu concomitanter, non principiative. Secundo modo cadit aliquid in voluntate tamquam effectus, seu actus eius, quod dicitur causaliter voluntarium, seu principiative... et hoc modo dicuntur voluntarii actus tum eliciti tum etiam imperati a voluntate. Est autem considerandum, nihil esse voluntarium hoc posteriori modo, quin sit etiam voluntarium priori modo, etsi non convertantur: nihil enim potest a voluntate procedere aliquo modo, quin sit ab ea aliquo modo volitum; quidquid autem est volitum a voluntate, induit aliquo modo rationem obiecti sui. „ (Tr. *De voluntario, et involuntario*, D. 1. sect. 1. n. 2.)

43. **Voluntarium actuale, habituale, et interpretativum.** Ad intelligentiam huius divisionis, notandum est, voluntatem triplici ratione comparari posse respectu rei quae ei dicitur voluntaria. Primo, quatenus ipsa hic et et nunc sua operatione actu versatur circa illam : et sic habetur voluntarium *actuale*, et est *omne id quod hic et nunc est vere volitum a voluntate*. Secundo considerari potest in ordine ad rem *cuius voluntatem quidem habuit, sed nunc non habet*. Hoc alterum vocari consuevit voluntarium *habituale*, semper ac prior voluntas per contrariam minime fuerit retractata. Tertio denique dicitur *interpretative* voluntarium id cuius voluntatem quispiam nec habet, nec habuit, sed, *attenta praesenti sua dispositione, haberet, si forte de eo cogitaret*. Est autem circa priorem modum diligenter animadvertendum, id dupliciter adhuc contingere posse. Quum enim dupliciter quidpiam dicatur esse in actu, *formali* scilicet et *virtuali* [*Met. Sp.* 49, IV], hinc quod vocavimus voluntarium *actuale*, potest esse eiusmodi vel *formaliter* vel *virtualiter*. Primum existit in ipso formali actu intentionis quo quis finem prosequitur, vel etiam cum media eligit vel exequitur expresse cogitans de fine intento. Exempla sunt obvia. Voluntarium contra *virtuale* dicitur, si operatio vere procedat ex priore intentione ante elicita, quae tametsi secundum se actu non maneat, remanet tamen in aliquo suo effectu seu virtute, ratione cuius pergit adhuc influere in opus quod nunc fit. Sic operarius mane pergit ad laborandum ut familiam alere possit: dum postea actu laborat, non semper actu recordatur familiae alendae, prior tamen intentio virtute influit et ad operandum movet, ita ut si sciret non esse amplius alendam familiam, ab opere procul dubio desisteret. Quod si quaeratur, quid proprie sit istiusmodi *virtus* relicta ex praeterita intentione quae, ea mediante, pergit in opus influere, respondeo, rem non esse explicatu facilem, ut patet ex his quae subtiliter disputat Card. De Lugo (Tract. *De Sacramentis in genere*, D. 8. sect. 5.). Ceterum ex his quae disseruimus [*Met. Sp.* 326, 349], quaestio hoc modo videtur expediri posse. Nimirum, quum quis efficaci voluntate decernit de fine obtinendo,

quae quidem voluntas est ipsamet actualis ac formalis intentio finis, simul in mente consequitur *enuntiabile quoddam*, quo absolute pronuntiatur, tale obiectum esse volendum vel exequendum: et proportionali quadam ratione quidpiam praedicto enuntiabili simile gignitur in *cogitativa* seu *aestimativa*, quae ad partem inferiorem pertinet, et a qua immediate movetur appetitus inferior et exteriora membra ad motum. Iam age, quamdiu remanet, actu plus minusve expresso, descripta apprehensio utriusque partis, intellectivae scilicet et sensitivae, non remanet quidem secundum se ipsa intentio finis prius elicita, ea tamen pergit adhuc influere in opus subsequens in virtute praedicti enuntiabilis seu apprehensionis: unde quae sic fiunt, rationali seu humano modo dicuntur fieri. Parum differt ab hac explicatione ea quam tradit De Lugo, ubi sermonem instituit de actione sacramentali, ad quam necessaria est virtualis saltem intentio faciendi quod facit Ecclesia. " Si aliquis contendat, ait, continuari actionem sacramentalem cum solis actibus imaginativae et appetitus materialis, non est quod in hoc immoremur: hoc enim sufficiet ad declarandum, quomodo intentio et voluntas praeterita maneat virtualiter et influat in actionem praesentem. Nam vel manet in aliquo actu voluntatis praesenti, tenuissimo et confuso, quo volumus recitare vel operari: et hic actus, quum non possit tendere ad illud obiectum nisi sub ratione boni, necesse est ut saltem in confuso velit hanc operationem praesentem ut bonam et utilem ad illum finem prius volitum qui nunc etiam confusissime proponitur. Sicut operarius, laborans in vinea per totum diem propter mercedem ad alendam familiam, semper habet prae oculis illum finem, quem initio sibi praefixit, licet propter confusionem et tenuitatem actuum non advertat, semper tamen vult illum laborem propter utilitatem ad illum finem confuse propositum, cum non inveniat in eo obiecto aliam rationem boni propter se appetibilis. Si vero dicatur non perseverare ullum actum voluntatis praesentem, quando actio sacramentalis continuatur, sed solum actum imaginativae et appetitus materialis, in ipsis actibus manet voluntas

prior, tum quia per illam applicatae fuerunt potentiae materiales ad repraesentandum et imperandum illud opus: tum etiam quia licet appetitus materialis non feratur in eumdem omnino finem, et in eamdem rationem boni, quam intendit voluntas in actione sacramentali, ferri tamen debet in aliquod bonum sibi propositum in illa actione correspondens aliquo modo illi alteri bonitati superiori quam concipit intellectus. „ (*loc. cit.* n. 87.)

44. **Voluntarium in se, vel in causa.** Haec est altera divisio in re morali non parvi momenti, atque adeo diligenter exponenda. Attento proinde communi more loquendi iurisperitorum, dicitur quidpiam in se voluntarium, quod est a voluntate intentum ut finis, vel ab ea eligitur ut medium ad finem: hinc secundum se terminat motum sive appetitum voluntatis intendentis vel eligentis. Dicitur contra voluntarium *in causa*, sive generalius adhuc *in alio*, quod a voluntate procedit, non ut in se volitum, sed ut connexum cum alio directe volito et qua tale aliquo modo cognitum. Hoc modo ebrietas dicitur voluntaria in causa respectu hominis, qui eam quidem non intendit, advertit tamen esse secuturam ex immoderato usu vini quem adamat. Difficultas porro est in explicanda *connexione*, quae exigitur ut aliquid dicatur sic voluntarium respectu rei quae in se intenditur vel eligitur. Id procul dubio intelligi minime potest de quavis connexione etiam *ex natura rei*. Talis siquidem connexio nec sufficit nec requiritur. Non sufficit sane: secus enim malitia moralis, quae est per se connexa cum interiori actu, quo voluntas ex. gr. odio haberet ipsum Deum, deberet dici Deo voluntaria in causa, propterea quia immediate cooperatur ad talem actum: quod procul dubio falsum est omnino, ut late exposui [*Met. Sp.* 578, 579.] Nec etiam requiritur. Vocatur enim aliquid voluntarium, vere et proprie, cuius voluntas est causa per se efficiens, moralis licet. Atqui voluntas est causa moralis per se efficiens respectu eorum quae non impedit, si ea impedire possit et debeat, ut communi hominum sensu constat: id vero saepissime contingit eo quod intendatur vel eligatur aliquid ex quo per accidens sequitur id quod quis impe-

dire debet. Ergo undequaque falsa dicenda est sententia quae diceret, illud tantum esse voluntarium in causa quod est ex natura rei connexum cum alio quod voluntas intendit vel eligit. Ut itaque haec omnia componantur, aliter explicare oportet hanc connexionem. Equidem existimo id peti debere, universe ac generaliter, ex obligatione qua quis tenetur impediendi seu praecavendi opus aliquod sive actionem; quae quidem obligatio ex diversis capitibus consurgere potest, nec eamdem vim semper habet. Posita enim tali obligatione, saepenumero fit ut quis omittere teneatur actionem vel opus, ne sequatur id quod consecuturum praevidetur, posita illa actione vel opere. Sic v. gr. tenetur homo ex caritate omittere quaedam, quae sine ullo incommodo omittere potest, si inde praevideatur consecuturum magnum proximi detrimentum. Quoties proinde fit, ut, non obstante tali obligatione, quis intendit vel eligit actionem vel opus istiusmodi, tametsi ei forte displiceat id, quod inde praevidet consecuturum quodque impedire et praecavere tenetur, merito habebitur ut causa moralis eius rei per se efficiens, et consequenter ea res optimo iure ei voluntaria dicetur, non quidem in se, sed in alio. Si contra talis obligatio non existit (quod quidem, ut diximus, non potest generali regula nunc definiri, sed diversum est pro diversitate materiae de qua agitur), voluntas nullo modo censebitur causa nec directa nec indirecta respectu talium eventuum, sed eos tantum *permittere* dicetur, ut exposuimus agentes de divina voluntate ac providentia [*Met. Sp.* 559]. (1)

45. **Voluntarium simpliciter et secundum quid.** De hac divisione aliquid dictum est paulo ante [41]. Cete-

(1) Quae hic docemus, Suarez (*De voluntario et involuntario*, D. 1. sect. 4. n. 7.) tradit quasi doctrinam quae sua aetate *communiter* tradebatur. Eam tamen cum distinctione recipiendam putavit. Ad rem quod attinet, haec distinctio nec necessaria videtur, nec etiam universaliter vera: patitur siquidem instantias non paucas, ut est, ex. gr., illud quod diximus de divina cooperatione; item quod cum Angelico docebimus agentes de iure propriae defensionis.

rum observare oportet, utrumque membrum non uno modo veritatem habere respectu voluntatis: etsi enim, si res consideretur respectu appetitus et cognitionis sensitivae, nihil dicatur voluntarium nisi uno modo et secundum quid dumtaxat, respectu tamen appetitus superioris seu voluntatis utrumque membrum veritatem habet, idque ratione multiplici. Etenim imprimis dicitur quidpiam simpliciter voluntarium, quod, inspiciendo rem prout hic et nunc agitur, reipsa procedit a voluntate, sicut proiectio mercium in mare fit voluntaria tempore tempestatis propter timorem periculi. Contra dicitur voluntarium *secundum quid*, in quod voluntas tendit non efficaciter, sed tantum per quamdam velleitatem et sub conditione; ut foret in proximo exemplo conservatio mercium. Secundo dicitur etiam simpliciter voluntarium quidquid fit cum perfecto usu rationis, qui scilicet ad libertatem sufficiat pro capacitate obiecti. Erunt proinde secundum quid involuntaria, in hac altera acceptione, quae ex imperfecta mentis advertentia procedunt, ut sunt motus *primo primi*, qui saepenumero non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate excitantur. Tertia denique acceptio qua haec distinctio a nonnullis usurpatur, in eo est, ut simpliciter voluntarium dicatur tantum quod cum pleno consensu et sine ulla repugnantia procedit ex voluntate, ut cum quis lubentissimo animo amicum comitatur: contra. voluntarium secundum quid sit id cui admisceatur aliquid involuntarii, pro eo quantum procedat quidem a voluntate, sed cum aliqua eius repugnantia in contrarium. Quare, in hac ultima acceptione, proiectio mercium deberet dici secundum quid voluntaria, non simpliciter, ut in prima acceptione. Observat autem B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 6. a. 6.), hunc postremum loquendi modum non esse exactum; et certe quidem non est communis, ideoque in rebus moralibus non facile usurpandus.

46. **Quaedam aliae voluntarii divisiones.** Sunt et aliae voluntarii partitiones adhiberi solitae, quae utpote faciles intellectu, hic breviter innuendae.

I. Dividitur voluntarium in *directum* et *indirectum*. Illud dicitur quod est a voluntate positive operante; hoc

vero quod eatenus est a voluntate, quatenus agere omittit, cum tamen agere possit ac debeat. Ita B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 6. a. 3.). Confer etiam quae S. Doctor hac de re habet (*l. c.* q. 71. a. 5.).

II. Dicitur etiam aliquid quandoque *implicite*, quandoque vero *explicite* voluntarium. Hoc postremum est quod in se, h. e. cognitione propria, actu apprehenditur, et ut tale motum voluntatis terminat. Sic explicite quis venerabile Eucharistiae sacramentum veneratur, cum ad sacram synaxim accedit hunc panem caelestem distinguens a pane communi. Est contra *implicite* voluntarium, ut ipsum nomen significat, quod latet in altero explicite volito quasi conclusio in principiis. Hoc modo qui credit quaecumque docet Ecclesia ut divinitus revelata, implicite credit singula mysteria quae in deposito revelationis continentur. Similiter baptizati eo ipso quod efficaciter volunt validum et legitimum connubium contrahere, implicite simul volunt sacramentum, quippe quod a valido connubio inter baptizatos est inseparabile. Est propterea maximum discrimen inter hoc voluntarium, implicitum scilicet, et habituale vel interpretativum.

III. Differt a divisione praecedente alia qua voluntarium dividitur in *expressum* et *tacitum*. Primum dicitur quod distincte verbis aut alio exteriori signo declaratur: alterum contra est quod adesse ex aliquo facto vel facti omissione colligitur. Quare minime hic spectatur, num voluntas aliquid explicite velit an implicite, sed solum diversus modus quo voluntas interior externe significatur. Potest siquidem voluntas explicite omnino quidpiam velle, quin tamen id expresse significetur exterius, sed tacite tantum, vel etiam nullo modo. Ex quo patet etiam discrimen inter interpretativum et tacitum. In interpretativo enim deest interior voluntatis consensus, sed praesumitur tantum affuturus, si res proponatur: tacitum contra hunc consensum includit et supponit.

SECTIO II.

Quo pacto ratio voluntarii deficiat vel minuatur in actu morali.

47. **Involuntarium proprie et severe acceptum.** Voluntario hactenus descripto opponitur *involuntarium*. Qualis vero sit haec oppositio, et quae requiratur ut involuntarium vere et proprie dicatur, nitide sic exponit Suarez. " Circa involuntarium, ait, advertendum est, tribus modis dici posse, scilicet *negative*, *privative*, et *contrarie*. Primo modo involuntarium dicit tantum negationem voluntarii, quae significatio est valde impropria et inusitata: sic enim involuntarium tribui poterit rebus inanimatis et actionibus naturalibus, quae a voluntate neque eliciuntur neque imperantur, quod tamen non est in usu. Involuntarium privative dicit etiam negationem voluntarii, tamen in subiecto capaci oppositi voluntarii; et ita ad involuntarium non requiritur quod sit contra positivum impetum seu appetitum voluntatis, sed satis est quod non sit ex voluntario consensu, quem ipsa voluntas posset habere. Et hoc etiam, nisi aliquid aliud addatur, non est proprie involuntarium, ut sumitur ex Aristotele 3. *Ethic.* c. 1. Proprie igitur involuntarium sumitur contrarie, et est illud quod est contra positivum actum seu appetitum elicitum voluntatis, ut satis patet ex ipsa nominis significatione. „ (*De voluntario et involuntario*, D. 2. sect. 1. n. 1.) Quum vero duplex sit voluntatis appetitus elicitus, *efficax* nimirum et *inefficax*, hinc dupliciter etiam aliquid contrariari potest voluntati. Primum, si sit contra affectum voluntatis de se efficacem ad impediendum contrarium motum, quantum est ex parte operantis, quem actum explicamus per vocem *Nolo* absolute prolatam: alterum vero, si sit contra simplicem quemdam affectum seu displicentiam voluntatis, cum qua possit simul consistere contraria voluntas absoluta et ef-

ficax, quod quidem solemus significare hac voce *Nollem*, ut est in eo qui nollet quidem proiicere merces in mare, tempestatis tamen timore coactus reipsa proiicit. Quando primum contingit, habetur involuntarium *simpliciter* tale; secus dicetur involuntarium *secundum quid*. Hinc exurgit quod dici solet voluntarium *mixtum*, ex involuntario scilicet et voluntario, pro eo quantum scilicet aliquid dicatur simul simpliciter voluntarium et involuntarium secundum quid, et viceversa, accipiendo tamen voluntarium simpliciter et secundum quid in prima e triplici acceptione qua haec distinctio usurpari solet, ut paulo ante declaravimus [45].

48. **Triplex involuntarii causa respectu humanae voluntatis.** Quum voluntarium dependeat tum a cognitione praevia proponente finem, tum ab interiore inclinatione et quasi impetu ipsius voluntatis finem amplectentis, hinc quaecumque vel intellectum praepediunt in debita cognitione finis, vel inclinationem ipsam voluntatis sistunt aut retardant, propria et per se causa involuntarii evadunt. Iam age: quae primo modo id praestant, duo numerantur, nimirum *ignorantia*, et *concupiscentia*: illa siquidem cognitionem tollit, haec obnubilat, ut mox exponemus. Quod vero ipsi voluntatis inclinationi contrariatur, generatim *coactionis* nomine significatur: cogere enim vim quamdam seu motum ab extrinseco provenientem importat. Coactio autem duplex distinguitur in iure, nimirum physica et moralis. Coactio physica idem est ac *violentum*, hoc uno tantum discrimine, quod violentum dicatur de rebus inanimis, coactum contra de habentibus cognitionem. Ceterum utrique commune est, quod *sit ab extrinseco contra inclinationem rei*, naturalem scilicet si sermo sit de inanimatis, voluntatis vero si de ratione utentibus agatur. Talis coactio dicitur *physica*, quia cadit in actus potentiarum seu membrorum corporis, quatenus exteriore vi physica impelluntur ac moventur. Coactio contra moralis est quae cadit in ipsam voluntatem ita ut ea evadat causa actionis. Huc pertinent ea quae dicuntur fieri *causa metus*, ut mox exponemus.

His positis, paulo distinctius explicare oportet, qua

ratione voluntarii ratio perimatur aut minuatur pro triplici causa enumerata: quae quidem facilius intelligentur, si prae oculis habeantur quae generatim exposita sunt alibi de voluntatis dominatu in ceteras animae vires. [*Met. Sp.* 369, seqq.]

THESIS VIII.

Ignorantia invincibilis sive iuris sive facti tollit voluntarium actus, quantum ad id quod ignoratur: non vero si fuerit vincibilis, licet haec per se loquendo illud imminuat.

49. ***Declaratio.*** Quid sit *ignorantia* explicatum habes [*Pr. Ph.* 244 seqq.], ubi etiam notavimus, eam differre quidem ab errore, cum eo tamen semper aliquatenus coniungi. Dicitur *iuris*, quando aut ignoratur generatim lex seu praeceptum, aut etiam non constat, num casus quispiam generali aliqua lege comprehendatur: *facti* autem, quum ignoratur circumstantia aliqua aut etiam ipsa substantia rei *in se spectatae*, tametsi scias habitum ad legem rei ipsiusmet prout eam apprehendis. Exempla innumera prioris ignorantiae suppetunt apud doctos etiam, qui propterea problematice rem saepe definiunt et in varias ac omnino oppositas sententias abeunt. Habebis ignorantiam solius facti, si putas ex. gr. te ferire belluam et occidis hominem, vel si nescias eum quem occidis, esse presbyterum: in primo casu ignoras substantiam facti, in altero circumstantiam. Age iam: talis ignorantia dicitur in re morali quandoque *vincibilis*, quandoque vero *invincibilis*, sive etiam *probabilis*. Invincibilis vocatur, quae, morali diligentia adhibita, depelli non potuit, sive quia de re quapiam investiganda nulla cogitatio subiit, sive quia obortum forte dubium, ut ut diligentia adhibita, depelli

minime potuit: secus dicetur vincibilis. Ex quo patet, hanc esse voluntariam, secus ac prior. Hoc porro contingit tripliciter, ut exponit B. Thomas (Qq. Disp. *De Malo*, q. 3. a. 8.). Primo quidem, si directe et in se sit voluntaria, quatenus in eam actus voluntatis fertur, ut cum quis sponte sua vult quaedam ignorare, ne a proposito suo retrahatur: et haec ignorantia dicitur *affectata*, h. e. studiose quaesita. Secundo, si sit indirecte voluntaria per omissionem, quia scilicet quis negligit applicare animum ad cognoscendum ea quae cognoscere potest et debet, ut quum quis vel generatim omittit addiscere quae officii sui sunt, vel cum ex. gr. applicat ignem, omissa debita diligentia ne propterea domus comburatur. Haec vocatur ignorantia *negligentiae*. *Tertio*, addit S. Thomas l. c., *dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet, quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod ignorantia sequitur. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu: indirecte autem, quum aliquis negligit repellere insurgentes motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili.* Est autem probe notandum, in his omnibus modis ignorantiae, non vocari diligentiam moralem eam quae in se est absolute possibilis, vel ad quam exuendam nihil omnino omittatur eorum quae fieri possunt. Satis est itaque quidam diligentiae modus, non mathematice sed prudenti iudicio, attenta gravitate rei et qualitate personae, definiendus. Secus onus imponeretur humanae conditioni nullo modo accommodatum ac plane non ferendum, quod quidem a suavitate divinae Providentiae est plane alienum.

50. ***Probatio***. Ex tradita explicatione facilis ac manifesta ducitur probatio totius propositionis quam asserimus. Nam dupliciter aliquid voluntarium evadit, nimirum in se, vel in alio. Atqui quod ignoranter fit, neutro modo est voluntarium, si ignorantia sit invincibilis; est contra voluntarium in alio, si ignorantia sit vincibilis. Ergo ignorantia invincibilis voluntarium tollit, non vero vincibilis. Huc redit argumentatio Angelici. " Est autem considerandum, ait, quod ignorantia voluntarium sequens tollere

potest, non autem voluntarium praecedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem: praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectus est voluntatis obiectum. Et ideo, sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum... Sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria... Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur, in quantum ignorantia ipsa est voluntaria, in tantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium. „ (*loc. cit.*)

Consulto dictum est 1. voluntarium non haberi ob ignorantiam, *quantum ad id quod est ignoratum*. Potest enim optime fieri de uno eodemque actu quidpiam sciatur, et alterum ignoretur, quae tamen ex rei natura minime sint connexa. Tunc procul dubio existere potest voluntarium quoad primum, non voluntarium autem quoad alterum, ut si quis scienter occidat hominem, ignorans ipsum esse presbyterum.

Dictum est 2. *tollit voluntarium*, non vero efficit *involuntarium*. Ut enim notavit B. Thomas: " Quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc, quod voluntas contrariatur ei quod fit: unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad non voluntarium. „ (*loc. cit.*) Sic, in exemplo proxime recitato, si occisor ille pessime sit affectus contra religionem, optime contingere potest ut occisio presbyteri, qua talis, sit quidem ei non voluntaria, sed minime involuntaria, ita ut, si postea id sciverit, valde ea de re gaudeat.

Dictum est 3. ignorantiam vincibilem per se loquendo *voluntarium imminuere*. Ratio plana est. Talis siquidem ignorantia per se loquendo minuit cognitionem respectu

rei quae ignoranter fit : ceteris autem paribus, eo magis aliquid est voluntarium, quo plenius est cognitum. Quandoque tamen id procedere potest ex magno contemptu, puta legis vel legislatoris : tum procul dubio *talis ignorantia* sic affectata nihil minuet, sed potius erit signum magni *affectus*, ut ait Suarez. (*De voluntario et involuntario*, D. 4. sect. 2. n. 25.)

THESIS IX.

Concupiscentia antecedens, proprie et simpliciter loquendo, minuere voluntarium actus dicenda est, etiamsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus.

51. ***Declaratio.*** Nomine *concupiscentiae* significamus motum appetitus sensitivi quo quis prosequitur bonum sensu apprehensum. Stricte loquendo, ea non foret nisi secunda e tribus passionibus quae in parte concupiscibili numerantur respectu boni sensibilis [*Met. Sp.* 352]. Ceterum, ea vox modo latius usurpatur: complectitur siquidem ceteras quoque passiones tum concupiscibilis tum irascibilis, unde incitatur quispiam in sensibili bono prosequendo, ob paritatem scilicet doctrinae mox tradendae. Hae porro passiones, ut advertit B. Thomas, " in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem, vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum ; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 26. a. 7.) Hinc distinctio communiter adhibita concupiscentiae in *antecedentem* et *consequentem*. Patet autem, hic sermonem esse non posse de concupiscentia consequente : haec siquidem nihil im-

minuit vel auget de voluntario cuius est effectus, tametsi sit signum *magnitudinis voluntatis* unde procedit, quemadmodum loquitur Angelicus (*loc. cit.* ad 1.), et multum conferat ad promptitudinem executionis. Loquimur proinde solummodo de concupiscentia antecedente, et insuper comparate ad illum actum seu motum voluntatis qui inde incitatur. Dicimus porro eiusmodi actum fieri quidem intensiorem ex tali concupiscentia, eum tamen propterea dicendum fore non magis sed minus voluntarium, proprie scilicet et simpliciter loquendo.

52. ***Probatio.*** Ratio autem huius asserti ea est quam S. Thomas adducit 1. 2ae q. 77. a. 6., item Qq. Disp. *loc. cit.*, ex quibus locis legitima habetur interpretatio eorum quae dicit 1. 2ae q. 6. a. 7., ubi in primo adspectu videtur contrarium affirmare. Et re quidem vera, actus seu motus quo magis est proprius voluntatis, eo magis est voluntarius; siquidem minus est ab extrinseco. Est autem de natura voluntatis, ut iudicio rationis regatur in sua operatione. Ergo eius actus seu motus eo magis dicendus est voluntarius, quo magis ratione ipsa dirigitur. Atqui manifestum est, id ex concupiscentia non haberi, sed contrarium potius: concupiscentia enim minuit vel impedit iudicium rationis. Hinc communi omnium sensu leviora censentur peccata ex motu talis concupiscentiae patrata. " Actus enim, ait Aquinas, in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quando ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, *in quantum minuit voluntarium.* „ (*Summa th.* 1. 2. q. 77. a. 6.) Quare ad obiectionem quam ibidem sic proponit: " Quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum „, huic obiectioni, inquam, sic respondet: *Dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.*

Dices. Concupiscentia minuit quidem cognitionem sub ratione honesti, quae non est obiectum appetitus sensibilis, sed auget cognitionem obiecti sub ratione delectabilitatis. Ergo nihil vetat, quominus ipsa dicatur augere rationem voluntarii.

Respondeo I. Falsum est, bonum honestum nulla ratione esse obiectum concupiscentiae in homine. Nomen enim concupiscentiae in hac quaestione minime accipitur pro illo nobis insito pravarum cupidinum fomite, de quo saepe B. Paulus, praesertim *Rom.* 7., sed generatim pro motu appetitivae virtutis sensibilis qui est ex imaginatione boni. Bonum autem honestum aliqua ratione potest apprehendi etiam per *cogitativam* sive *aestimativam*, et sic terminare motum appetitus sensilis in homine, ut alibi exposuimus [*Met. Sp.* 326].

Respondeo II. Falsum est, cognitionem *intellectuatem* boni, cuiuscumque rationis ipsum fuerit, per concupiscentiae passionem, praesertim vehementem, non imminui. Huius rei tres causas adducit divus Thomas sic inquiens: " Considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari; et uno modo in habitu, alio modo in actu. Manifestum est enim, quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicantur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum; et ita quum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo quum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae. Secundo considerandum est, quod passiones animae, quum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali, et tamen universalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt.

Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis: et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur eius consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderent. Et ideo quando huiusmodi passiones sunt fortes per ipsam transmutationem corporalem, ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 9.) Uti vides, haec manifeste et eleganter ostendunt iudicium rationis per concupiscentiam obtenebrari circa particularia eligibilia, quaecumque demum fuerit ratio boni quae menti offeratur.

THESIS X.

Violentia gignit involuntarium simpliciter de eo circa quod violentiam quis patitur. Quae vero fiunt ex metu, etsi plerumque sint involuntaria secundum quid, simpliciter tamen loquendo, eis non adimitur ratio neque voluntarii, neque liberi.

53. ***Probatio I. partis.*** Patet ex sola declaratione terminorum iam tradita. Violentum enim dicitur quidpiam utpote a principio extrinseco omnino existens: voluntarium contra est a principio intrinseco. Ergo unum alteri directe opponitur. Hic autem duo notanda. Primum, non censeri aliquid violentum et involuntarium, si actio quidem

est ab exteriori, passio tamen placet voluntati. Quemadmodum enim naturale dicitur quod est a natura secundum principium non solum activum, verum etiam passivum [*Met. Sp.* 4]; sic etiam voluntarium utroque modo dici potest, nimirum secundum actionem, puta cum quis vult aliquid agere, et secundum passionem quam vult sustinere. " Unde, concludit S. Thomas, cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo, qui patitur, voluntate patiendi, non est simpliciter violentum; *quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.* „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 6. a. 5. ad 2.) Praeterea, in re praesenti etiam applicari debet generalis doctrina de relatione partis ad totum. Nimirum quae parti conveniunt, non debent spectari considerando eam secundum se tantum, sed etiam ac praecipue secundum ordinem quem per se habet ad totum. Ex quo haec colligit idem Doctor Angelicus. " Dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 8. Phys., motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem. „ (*loc. cit.* ad 3.) Haec doctrina facilis quidem est ac plana, sed omnino habenda prae oculis cum sermo incidet de iure sociali.

54. ***Probatio II. partis.*** Metus in iure est, *instantis vel futuri periculi causa, mentis trepidatio.* Dicuntur proinde fieri ex metu ea quae absolute et efficaciter quis eligit ad praecavendum malum quod trepidat, alias non electurus (1). Vulgare exemplum habes in eo qui, tem-

(1) Haec conditionalis addita intelligenda est in hypothesi quod, deficiente metu, non occurreret aliud motivum quo ad idem eligendum voluntas permoveretur. Hic enim sermo est non de his quae *cum* metu fiunt, sed de his quae fiunt *ex* metu eoque *solo*.

pestate saeviente, merces in mare proiicit, ne morti succumbat. Ex qua explicatione patet, haec simpliciter voluntaria dicenda esse. Nam quod est absolute et efficaciter volitum per actum in suo genere perfectum, qui scilicet sufficiens sit ad denominandum hominem absolute et simpliciter volentem, eo ipso dici debet voluntarium, absolute et simpliciter loquendo. Atqui talis est actio de qua loquimur: supposita enim cognitione quae hic et nunc habetur, voluntas eam vere eligit, et ex vi talis electionis applicat potentiam sibi subditam ad illam exercendam. Ergo quae sic aguntur, simpliciter voluntaria dici debent. Sunt tamen plerumque involuntaria secundum quid, ob adiunctam scilicet seu admixtam velleitatem in contrarium, quae relinquitur in voluntate, ut patet in exemplo proxime recitato.

Consulto dixi *plerumque*. Quandoque enim ipse metus potest efficere ut etiam haec imperfecta velleitas abigatur. Ratio est, quia ad praecavendum malum quod timetur, requiritur nonnunquam ut istiusmodi quoque affectus inefficax nullo modo retineatur. Exemplo sit timor gehennae. Procul dubio non praecavetur hoc malum, si quis interius diceret: *Si non foret infernus, Deum vellem offendere:* haec siquidem voluntas peccatum foret. In tali hypothesi proinde ipse timor est causa de se sufficiens et proportionata ad praedictam velleitatem depellendam; id siquidem manifestatur ut necessarium medium ad praecavendum ipsum malum quod timetur. Communiter tamen, cum agitur de his quae fiunt causa metus, considerantur actiones exteriores tantum, quarum efficacia, ad vitandum malum quod timetur, non tollitur aut imminuitur, tametsi cum aliqua interiore repugnantia fiant: et hac de causa voluntarium, quod in his habetur, dicitur plerumque esse mixtum, ex voluntario scilicet simpliciter et involuntario secundum quid.

SECTIO III.

De bono et malo in genere morum.

55. **Bonum vel malum morale quid dicatur.** Si prae oculis habeatur transcendens notio *boni* alibi declarata [*Pr. Ph.* 483, seqq.], eaque applicetur ad praesentem materiam, h. e. ad actus humanos seu morales, facile erit rectam notionem boni malique moralis animo praeformare. Id porro concinne B. Thomas sic declarat: " Dicendum, ait, quod de bono vel malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur..... Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate, et dicitur *malum;* sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu... Sic igitur dicendum est, quod *omnis actio humana, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.*„ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 18. a. 1.) Age vero: actio humana moraliter consideratur per comparationem ad rationem [2]. Hinc bonum et malum in genere morum

dicuntur secundum quod actio humana vel rationi concordat, vel a ratione discordat. " In actibus, ait rursus Aquinas, bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit 4. c. de Div. Nom., *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.* Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae..... Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. „ (*loc. cit.* a. 6.)

56. **Quaestio pertractanda.** Interpretatione nominis sic praeiacta, expendenda venit intima natura rei de qua agimus. Nimirum inquirimus, quid proprie sit id quod in humanis actionibus efficit, ut eae reipsa evadant rationi conformes vel ab ea difformes. Hanc enim conformitatem vel difformitatem significamus, ut dictum est, quum nomina boni malique moralis in genere morum usurpamus. Id eo potissimum titulo expendendum est, ut constet, utrum per se et suapte natura his actibus id conveniat, an non: de actibus siquidem per se bonis vel malis tota pertractat Philosophia Moralis. Resoluta hac praecipua quaestione, altera ei affinis facile tractabitur, de fundamento scilicet unde assertum discrimen boni malique ultimo repeti debet, atque ita demum aequum iudicium fieri poterit de infinita propemodum farragine errorum qui hac de re extiterunt et nostra etiam aetate circumferuntur (1). Nullo modo autem in controversiam vocamus, num reipsa dentur actus boni vel mali moraliter. Id enim tantumdem foret ac disputare de ipsa existentia obiecti Philosophiae Moralis, quod quidem supervacaneum est, cum agatur de re experimento notissima. Unde Philosophus: *Non oportet autem nos omne problema, nec omnem thesim in quaestionem vocare, sed de qua quaerat aliquis eorum, qui rationem desiderent, nec poenam aut sensum. Nam dubitantes num dii sint colendi et parentes diligendi, poena indigent;*

(1) Confer de hac re cl. T. Meyer *Institutiones Iuris Naturalis*, Pars I, n. 155 seqq., ubi hi omnes errores diligenter enumerantur.

dubitantes vero, utrum nix alba sit nec ne, sensu. Neque igitur de his disceptare oportet, quorum in promptu est demonstratio, nec de his, quorum est nimis remota. Illa enim dubitationi non obnoxia sunt, haec maiori quam ut eam ferre possit mera exercitatio. (1. *Top.* c. 9. al. 11.)

THESIS XI.

Actus humani sunt boni vel mali moraliter pro eo quantum concordant cum natura rationali complete spectata, vel ab ea discordant. Est porro manifestum, dari quosdam actus qui per se sunt eiusmodi, non vero ab extrinseco duntaxat praecepto seu prohibitione.

57. ***Declaratio thesis.*** Quoniam probatio ex ipsa declaratione quasi tota efflorescit, haec duo diligenter observa.

I. Homo naturaliter pluribus constat facultatibus, quarum singulae per se ordinantur ad proprium cuiusque actum et obiectum. Sic intellectus suapte natura ordinatur ad verum; voluntas ad bonum ratione propositum; loquendi facultas ad mentis conceptum exprimendum; et ita porro. Quoniam autem natura hominis est una et a sapientissimo Artifice procedens, hinc facultates praedictae earumdemque actus, multiplices licet, arctissimo inter se vinculo colligantur et subordinantur. Sic inferiores deserviunt superioribus tamquam instrumenta, hae vero illas movent et dirigunt ad totius hominis bonum consequendum et conservandum. Homo insuper non est sibi finis, nec solitariam vitam agit, sed, praeter essentialem ordinem quem habet ad suum ultimum finem, Deum scilicet cognoscendum et amandum, est etiam naturalis pars totius universi. Hinc complures aliae relationes, puta dominii in ordine ad res materiales, socii quoad homines ceteros. Na-

tura igitur humana *complete* spectatur, quum hi omnes respectus considerantur iuxta naturalem nexum quem ex divina sapientia ad invicem sortiuntur. Hinc bonam moraliter dicimus actionem humanam secundum quod congruit singulis hisce relationibus non seorsum acceptis, sed cum debita proportione quam ex se habent ad invicem: malam contra, si fiat quidpiam huic ordini contrarium. Sic ex. gr. bona sunt ac naturae humanae convenientia ea, sine quibus humanus convictus servari nequit: similiter quod operationes partis superioris non impediantur sed iuventur ab operationibus partis inferioris: item ea quibus homo inducitur in cognitionen et amorem Dei. E contrario mala sunt et prava ea, quibus superior pars subditur inferiori, ratio scilicet et voluntas sensualitati; similiter ea quibus iniuriose in alios, vel impie in Deum peccatur.

II. Antiqua fuit opinio, quam meminit Angelicus (3. *Cont. Gent.* c. 129.), ac saeculo XVII resuscitavit Samuel Pufendorf (*De iure Naturae et Gentium* lib. 2. c. 3.), quae nihil rectum vel pravum in humanis actibus agnoscit, nisi unice per comparationem ad legem vel praeceptum extrinsecum, saltem divinum. Quocirca ex tali dicendi modo haec exterior praeceptio seu prohibitio foret tota ratio boni malique moralis, nec supponeret in ipsis actibus ullum intrinsecum fundamentum, vi cuius hi praecipi, hi contra prohiberi debeant. Patet autem eiusmodi praeceptum seu prohibitionem, etiam supposita creatione hominis, fore quidpiam plane contingens et Deo liberum. Hinc, in ea sententia, id foret etiam consequens, nullum scilicet esse actum ita malum, quin possit esse non malus, ut ut libere et humano modo fiat. Age iam: haec omnia in altera parte propositae thesis excludimus, asserentes dari quosdam actus humanos sic bonos vel malos, ut id per se eis addicatur, nec propterea qui sunt boni, iidem manentes, possint unquam mali evadere, nec contra qui sunt mali, possint, iidem manentes, unquam in bonos converti.

58. ***Probatio I. partis.*** Ducitur ex proprio munere rationis, quod est *ordinare in finem*, et sic formari potest: actus humani sunt boni vel pravi moraliter, quatenus

ad debitum finem ordinantur, vel ab hac ordinatione deficiunt: atqui sunt eiusmodi, secundum quod concordant cum natura humana complete spectata, vel ab ea discordant. Ergo. Prob. maior. et minor.

Prob. maior. Actus humani dicuntur boni vel mali moraliter pro eo quantum concordant cum ratione vel ab ea discordant. Atqui proprium rationis est ad finem debitum ordinare. Ergo actus humani sunt boni vel mali moraliter secundum quod ad debitum finem ordinantur, vel ab eo divertunt.

Prob. minor. Finis debitus seu proportionatus unicuique actui seu operationi est bonum ipsius rei quae operatur; unde illud egregie ab Aristotele dictum: *Absolute quidem amabile ipsum bonum; cuique vero amabile quod cuique bonum est* [*Pr. Ph.* 483]. Atqui bonum hominis, quod nimirum vere sit eiusmodi et non apparetur dumtaxat, est quod congruit eius naturae adaequate spectatae. Ergo actus humani erunt ad debitum finem ordinati vel secus, secundum quod concordant cum natura humana complete spectata, vel ab ea discordant.

Confirmari potest haec veritas ex his quae tradit Angelicus (2. *Dist.* 40. q. 1. a. 5.). Inter alia quae in hanc rem aptissime faciunt, hanc moralem regulam tradit: *Non potest*, ait, *esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in* 2. Met. tex. 8. *dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores quae ad utrumque ordinantur: et hoc quidem bonum, nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet; quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur. Unde si in his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam et defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus.* Ex hoc testimonio manifestum est, duo requiri et sufficere ut humani actus sint moraliter boni, quorum utrumque vel alterutrum si deficiat, evadent moraliter mali. Primum est, ut operatio humana tendat ad bonum aliquod sive animae, sive corporis, sive etiam in rebus exterioribus quae in utilitatem

animae vel corporis ordinantur. Alterum, ut tale bonum sic quaeratur, quod nec contrarietur bono proprio rationis, supremae scilicet partis quae est in homine, nec excessu vel defectu deficiat a mediocritate sive medio quod ratio praescribit in usu talium bonorum. Atqui manifestum est, eiusmodi operationem dici bonam moraliter ob congruentiam quam habet cum natura humana, non secundum aliquid sui tantum sed complete spectata. Ergo in tali congruentia reposita est ex mente Angelici bonitas moralis humanorum actuum, quae propterea si deficiat, ipsi dicentur moraliter mali.

59. ***Probatio II. partis.*** Hanc rem perspicuis argumentis demonstratam habemus apud Aquinatem 3. *Cont. Gent.* c. 129. Ad quatuor capita facile revocari queunt.

I. Imprimis igitur ineluctabile argumentum ducit Angelicus ex ipsa *exteriore lege divina*, ex qua unice nonnulli derivare voluerunt honestatem omnem vel turpitudinem quae in humanis actibus invenitur. " Ex praeceptis enim legis divinae, ait, mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia, quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae divina lege praecipiuntur secundum se naturaliter recta. „ Uti vides, haec ratio est plane egregia. Hinc enim planum fit, quod etiam ea quae positiva lege evadunt bona vel mala, continent in se aliquid naturaliter rectum vel pravum: est enim secundum se naturaliter rectum obedire cui ius inest praecipiendi, et naturaliter pravum non obedire. Est igitur aliquid per se moraliter bonum vel pravum in humanis actionibus.

II. Altera ratio sumitur ex *naturali aptitudine rationis ad veritatem.* Ut enim contra Traditionales ostensum est [*Pr.Ph.* 286, seqq., *Met. Sp.* 335, seqq.], citra institutionem exterioris disciplinae existunt in natura humana quae requiruntur et sufficiunt ut ad certam et determinatam cognitionem perveniatur plurium veritatum, ordinis etiam metaphysici et moralis. Atqui id manifestum est fieri non posse, si nihil foret rectum vel pravum nisi unice ob consonantiam vel dissonantiam quam habet cum exteriori praecepto; ad tale enim praeceptum dignoscendum ne-

cessaria foret exterioris disciplinae institutio. Ergo. Huc redit alterum argumentum l. c. allatum a B. Thoma. " Homines ex divina providentia, ait, sortiuntur *naturale iudicatorium rationis* ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae. „

III. Tertio arguit Angelicus ex ipso *determinato modo essendi naturae humanae*. Ratio est valde facilis et convincens. *Quorumcumque*, ait, *est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominis naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes*. Hoc argumentum eleganti inductione evolvit et comprobat Angelicus considerando determinatam habitudinem, quam natura cuiusque hominis ex intrinsecis suis principiis sortitur tum ad alios homines comparate, tum ad res inferiores, tum in suis ipsis partibus et facultatibus. Hinc enim manifeste apparet, esse per se bonum unicuique conservare quod suum est et ab iniuriis abstinere, cum sine hoc humanus convictus servari non possit: item res necessarias ad vitae usuram adhibere quidem, sed secundum determinatam mensuram qua sint homini convenientes, quum secus non proficuae sed nocivae evadant: item sic uti corpore et inferioribus animae viribus, ut ex hoc et actus ipsius rationis et bonum animae non impediatur sed potius iuvetur, quippe oportet materiam esse propter formam, non vicissim.

IV. Postremum argumentum suppeditat ipsa *naturalis ordinatio* hominis et aliarum rerum ad *ultimum finem*, qui est Deus. " Unicuique, inquit B. Thomas, naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra c. 112., quod homo naturaliter ordinatur in Deum, sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quaecumque vero e contrario se

habent, sunt naturaliter homini mala. *Patet igitur, quod bonum et malum, in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.* „

60. ***Solvitur obiectio.*** Dices. Si homo existeret, nihil tamen lege neque humana neque divina prohiberetur, in tali hypothesi, inquam, nullus actus foret malus. Ergo tota ratio malitiae vel bonitatis moralis quae humanis actibus inest, ex extrinseca lege, divina saltem, unice derivatur.

Respondeo. Suarez hanc difficultatem perpendit (Tr. *De bonitate et malitia humanorum actuum*, D. 7. sect. 1.). Incaute tamen n. 10. plura affirmat, quae deinceps alibi (*De legibus*, lib. 2. c. 6. n. 14, seqq.) sapienter retractat et refutat. At enim, ut dicam quod sentio, vereor ne solutio ab eo tradita, etiam sic emendata, vereor, inquam, ne hunc difficilem nodum non solvat sed alio traducat, quin congrua responsio suppetat ad interrogationes illas *subobscuras* quas in fine cit. capitis indicat et non expedit. Quare ad propositam obiectionem enodandam puto, conditionalem contentam in antecedente recitatae obiectionis distinguendam esse eodem ipsissimo modo quo in Logica diximus [*Pr. Ph.* 63] distingui debere propositiones hypotheticas quae constent termino aliquo removente, ut si pronuntiares: *Si daretur asinus intelligens, ratiocinaretur;* quae quidem admittenda foret, concedendo utramque partem contradictionis in consequente, quippe quod fluit ex antecedente contradictorio. Sic itaque, meo iudicio, in hypothesi absurda quod existeret homo, Deo nihil prohibente, simul verificarentur haec duo contradictoria, ita nimirum ut nullus actus humanus foret malus, et aliquis actus humanus foret malus. Et primo quidem vera foret propositio universalis negans. Nam eo ipso quod Deus nihil prohibere supponitur, iam nulla supponeretur lex aeterna in divina mente ordinem naturalem servari iubens et perturbari vetans. Deficiente autem lege Dei aeterna, eo ipso deficeret quaelibet ipsius participatio in creatura rationali, atque adeo omnis recta ratio agibilium, quippe quae est participata similitudo aeternae

divinae legis, ut suppono ex his quae dicenda erunt in sequente Disputatione. Deficiente rursus recta ratione agibilium, eo ipso deficit omnis bonitas et malitia actuum moralium; siquidem dicuntur boni vel mali moraliter, quatenus concordant cum recta ratione vel ab ea discordant. Ergo vera foret, in praedicta hypothesi, propositio universaliter negans omnem actum moraliter malum. At simul vera ex aequo foret eius contradictoria. Supponitur enim existere homo, adeoque naturale ipsius iudicatorium. Ad hoc autem per se pertinet, tum habitus principiorum, tum synderesis. Actus porro humani sunt boni vel mali moraliter secundum quod congruunt cum naturali iudicio synderesis vel ab eo discrepant. Quum itaque synderesis naturaliter iudicet quædam facienda ut bona, alia omittenda tamquam mala, consequens est fore quosdam actus moraliter malos in praedicta hypothesi. Nec mirum hoc videri debet; ut enim dicunt dialectici, *ex impossibili sequitur quodlibet* [*Pr. Ph.* 155]. Hinc male infertur in recitata obiectione, totam rationem malitiae, quae humanis actibus inest, *unice* ex divina lege derivari. Quandoquidem derivatur etiam ex ipsa eorumdem oppositione quam per se habent cum natura rationali, *tametsi haec duo sic invicem connexa existant, ut si primum deficere supponatur, consequenter, et per locum intrinsecum, ut aiunt, deficiat etiam alterum.* Causam tantae connexionis iam innuimus, eamque Angelicus his verbis declarat: *Dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra rationem artis, qua artificiatum producitur. Unde* EIUSDEM RATIONIS *est, quod vitium et peccatum sint contra ordinem rationis humanae, et quod sint contra legem Dei aeternam. Unde Augustinus dicit in* 3. *de* Lib. arb. *c.* 15, *quod a Deo habent naturae quod naturae sunt; et in tantum sunt vitiosae, in quantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt.* (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 71. a. 2. ad 4.) Ceterum de hac re plura dicemus opportuniori loco.

61. *Coroll. I.* **Quo sensu moralis bonitas consistere dicatur in congruentia cum natura rationali qua tali.** Ex dictis pronum est intelligere, quo sensu accipi debet reduplicatio quae saepenumero adhibetur, cum propria bo-

nitas humanorum actuum consistere dicitur in eorumdem convenientia cum natura rationali, *prout rationalis est.* Invenire licet scriptores quosdam adeo morosos in praedicta reduplicatione urgenda et amplificanda, ut vix divinare queas, quo tandem redeat regula humanorum actuum quae ita significatur. Quocirca adverte, his verbis non excludi e censu actuum moraliter bonorum eos, quibus necessitati naturae subvenitur, quasi scilicet ea tantum sint bona moraliter, quae pertinent ad perfectionem partis superioris, adeoque tamquam actus vel mali vel saltem indifferentes reputentur, quibus vita corporalis sustentatur et defenditur, aliique ordinis eiusdem. Id enim patet esse falsissimum, siquidem sana ratio debitam regulam praescribit etiam in rebus eiusmodi. Sensus est proinde, actus deputandos esse bonos moraliter, secundum quod homini congruunt *rationabiliter operanti*, recto (1) nimirum rationis dictamine bona diiudicans atque eligens, non caeco et effreni impetu appetitus. Hic vero dubitari potest, num ratio, cuius recto dictamini conformari debeant morales actus quo sint moraliter boni, respectu huius bonitatis se habeat solum quasi conditio seu principium *applicans*, an contra per modum principii *constitutivi*. Suarez, aliique post eum, priorem partem factae disiunctionis sustinent. " Haec convenientia, ait, ad naturam rationalem non re-

(1) Ratio *recta* dicitur per oppositionem ad rationem *corruptam*. Quare B. Thomas. *Dicendum quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta.* (2. *Dist.*, 24. q. 3. a. 3. ad 3.) Corrumpitur autem iudicium rationis, ut ibidem egregie exponit idem S. Doctor, cum ex ignorantia vel passione aestimatur tamquam bonum, quod vere non est eiusmodi, sed apparenter dumtaxat. Quod etiam pulchre exposuit B. Augustinus, cum totius vitae humanae rectitudinem dixit in eo esse, *in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus quae sunt nobis bestiisque communia; atque id ipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiiciatur potiori,* QUOD EST IPSA VERITAS. (Lib. 1. *De Sermone Domini in monte.* c. 3.) Confer quae de distinctione boni veri ab apparente alibi diximus [*Pr. Ph.* 490].

spicit dictamen rationis, sed naturam ipsam secundum se: *ratio autem solum est applicans vel proponens quid conveniat naturae;* et tunc habet dictamen rectum, quando res ipsa ita convenit naturae, sicut iudicatur; ut si quis posset cognoscere calorem sibi esse convenientem, non esset calor conveniens propter conformitatem cum iudicio, sed propter proportionem cum natura ipsius. „ (Tr. *De bonitate et malitia actuum humanorum*, D. 2. sect. 2. n. 12.) Hæc doctrina, *sic exclusive proposita*, mihi non placet, quin puto esse falsam ac secum ipsa repugnantem. Quod enim repugnat recto rationis dictamini, *praecise in quantum huiusmodi*, formalem repugnantiam continet cum eo quod praecipuum est in natura rationali, ut patet ex terminis. Atqui quod talem repugnantiam continet, eo praecise titulo, repugnat naturae rationali, qua tali, idque verum est, etiamsi praecisio fiat a fundamento, cui nititur rationis dictamen ut sit rectum. Ergo falsum est nec sibi cohaerens affirmare, quod recta ratio in re praesenti se habeat *solum* ut principium mere applicans et proponens. Quare B. Thomas: " Dicendum, ait, quod ratio hominis est natura; unde quidquid est contra rationem hominis, est contra naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis, in quantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quae sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse praeter rationem. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 14. a. 2. ad 8.) Nec valet quidquam exemplum illud de convenientia caloris cum natura, allatum a Suarez. Istiusmodi enim convenientia est bonum mere physicum; hic vero agimus de bono morali, quod procul dubio accipi debet per comparationem ad naturam secundum quod est ratione regulata, quod certe minime attenditur in congruentia naturali quam habet calor cum organismo, ut patet ex terminis. Hinc rursus Angelicus sic exponit, quare vitium omne in genere morum dicatur esse *contra naturam* hominis. " Vitium, ait, virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae... Unde oportet quod

in qualibet re vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id quod convenit suae naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur: a vitio autem nomen vituperationis creditur, ut Augustinus dicit in 3. de Lib. arb. c. 14. Sed considerandum est, quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo: quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo. *Bonum* autem *hominis est secundum rationem esse et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit 4. cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et bonum ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 71. a. 2.)

62. *Coroll. II.* **An bonum honestum et bonum morale differant nec ne quidpiam.** Si ea quae in Metaphysica Generali innuimus de bono *honesto* [*Pr. Ph.* 491], comparentur cum his quae dicta sunt hactenus de bono morali, apparet aliquid discriminis existere inter utrumque, proprie et severe loquendo, etiamsi passim promiscue usurpentur. Ac primo quidem non omne bonum honestum continuo bonum etiam morale dici debet. Ipsa enim beatitudo et actus quibus constat, sunt procul dubio bona honestissima. Nam secundum se maxime decent naturam rationalem, cum sint finis eiusdem simpliciter ultimus: in tali autem condecentia maxime cernitur ratio boni honesti, ut loc. cit. declaratum habes. Atqui actus, quibus beatitudo constat, nequeunt dici boni in genere morum: siquidem a deliberata ratione minime procedunt, sed necessarii sunt sive quoad specificationem sive quoad exercitium. Hinc id solum quaeri potest, num honestum, *spectatum in genere morum*, cum bono morali coincidat an non. Quoad hoc autem dicendum puto, reipsa haec duo esse invicem indissociabilia, adesse tamen quoddam discrimen secundum intelligendi modum. Et re quidem vera, bonum

morale agnoscimus non solum in actibus et obiectis quae ratione sui decent hominem, quaeque propterea bona honesta dicuntur, verum etiam in utilitate et delectatione secundum quod rationis normam non transgrediuntur. Hinc bonum morale, quod tandem aliquando est proprium bonum actuum humanorum, potest esse honestum, utile, vel delectabile. Sic quando opus virtutis delectabiliter completur, ipsa delectatio pertinet, ut quoddam complementum et quasi decor, ad operationem virtuosam. Similiter utilitas quae actibus humanis inest in ordine ad finem a natura intentum, pertinet etiam certe ad bonitatem moralem eorumdem. Nihilominus si consideretur ipsa formalis ratio, secundum quam et propter quam bona istiusmodi sunt vera bona, humana scilicet, est semper communis aliqua ratio boni honesti. Sunt enim bona humana, vere et proprie eiusmodi, quia conveniunt homini, prout homo est. Conveniunt autem homini, prout homo est, secundum quod rationi concordant. Id porro spectat ad rationem honesti. Confer B. Thomam (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 145. a. 1, 2, 3.). Hinc discrimen inter bonum honestum et bonum morale est solum in diverso considerandi modo, ut dictum est. Nimirum *morale dicitur spectando rem ipsam sive subiectum cui inest haec bonitas: honestum vero spectando formalem ipsam rationem huius bonitatis.*

63. *Corollar. III.* **Fundamentum ultimum bonitatis moralis.** Intelligitur denique ex dictis, quae sit radix prima ontologica totius bonitatis quam consideravimus hactenus. Quum enim ea consistat in conformitate actuum humanorum cum natura rationali; haec vero conformitas proxime pullulet, ad instar relationis cuiusdam, ex ipsa quidditate tum actuum praedictorum, tum naturae humanae ad invicem comparate: manifestum est, non aliam esse radicem primam huius bonitatis, quam quae assignari debet tamquam prima radix essentiarum omnium possibilium. Haec porro est ipsa natura divina, ut alibi demonstratum dedimus [*Pr. Ph.* 604]. Sicut igitur Deus, ut summum verum, est prima ratio ontologica ceterorum quorumcumque, prout vera sunt sive logice sive ontologice; sic etiam, ut summum bonum, debet esse

prima radix cuiusque alterius bonitatis atque adeo suprema ratio agibilium. Huic veritati nititur discursus sane concinnus, quo Angelicus Doctor ostendit bonitatem voluntatis, adeoque ceterorum actuum qui a voluntate dependent, consistere in conformitate eiusdem cum voluntate divina. " Bonitas voluntatis, ait, dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus..... Requiritur ergo ad bonitatem voluntatis humanae, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam, ut obiectum proprium eius: illud autem quod est primum in unoquoque genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 19. a. 9.)

SECTIO IV.

Errores multiplices de bono morali ex praeiactis principiis reprobantur.

64. **Doctrina Epicuri et Utilitariorum.** Ex his, qui in praesenti quaestione a veritate abludunt, primum locum procul dubio meretur abiecta doctrina Epicureorum; siquidem ipsum nomen honestatis de medio pellunt. Hanc doctrinam profitebantur apud veteres Cyrenaici, praeeunte Aristippo, Epicurus (unde vulgare nomen accepit), eamdemque libris sex, *De rerum natura*, exposuit Lucretius Carus discipulus Epicuri. Summa huius erroris in eo est, quod summum bonum hominis non sit aliud nisi corporea voluptas: unde manifeste consequitur, unam eamdemque esse regulam homini ceterisque animantibus communem, h. e. *fugere dolorem et expetere voluptatem.* Negat autem Epicurus opus esse ratione aut disputatione ad hoc ostendendum: acceptari enim debet per modum cuiusdam primi

axiomatis; quippe, natura ipsa duce, sensus id comprobant, qui propterea sunt generale et unicum totius moralitatis criterium. Recte autem haec notavit Angelicus. " Epicurei, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat: propter furtum aliquis carceri mancipatur: et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. „ (1. *Ethic.* lect. 8.) Quae observatio S. Doctoris apprime concordat explicationi, qua *practice* suam regulam sic declaravit Epicurus: " Quoniam voluptas primum atque insitum bonum est, idcirco non omnem voluptatem eligimus; verum saepissime plerasque transgredimur, quando ex his maior nos molestia sequitur, doloresque nonnullos voluptatibus praestare arbitramur, quandoquidem ex diutina tolerantia dolorum maior nos voluptas sequitur..... Utimur enim bono quibusdam temporibus ut malo, contra vero malo tamquam bono. „ (*Epist.* 3. apud Diog. Laërt. lib. 10. n. 129.)

Abiectissimo huic dogmati generatim adstipulantur materialistae omnes et sensistae. Item quos nostra aetate *utilitarios* vocant, quorum veluti caput et magister habetur Jerem. Bentham: utilitas enim, quae ut suprema lex nostrarum actionum ab ipsis proponitur, non est nisi maior vel minor condecentia ipsarum ad praesentis vitae commoditatem, ita ut actiones habeantur ut bonae vel malae, prout, prudenti instituto calculo, in totius vitae decursu plus demum voluptatis quam doloris, aut viceversa plus doloris quam voluptatis allaturae videntur, comparative nimirum aestimando tum delectabilia tum dolorifera secundum intensitatem, durationem, certitudinem, proximitatem, extensionem, foecunditatem, etc. Vide de hac re L. Carrau in opere: *La Morale utilitaire;* item Guyau in opere de eodem argumento conscripto.

65. Reprobatio doctrinae praecedentis. Ex hac simplici expositione patet, quam pestifera sit praecedens doctrina et homine plane indigna. Iuverit tamen speciatim haec animadvertere.

I. Ea radicitus extirpat conceptum omnem boni moralis. Imprimis enim deerrat in assignando ultimo fine humanarum actionum, ac praesentem vitam a futura plane dissociat. Ut autem recte dixit Tullius: *Summum bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorare necesse est.* (*De finibus*, lib. 5.) Praeterea, hic error vel in homine non agnoscit nisi sensualitatem, vel rationem sensualitati subiicit. Atqui id de medio pellit ipsum nomen honestatis. Unde idem Tullius. *Imitatrix boni*, ait, *voluptas, mater autem malorum omnium; cuius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernimus satis.* (*De leg.* lib. 1. c. 15.)

II. In hac doctrina pessime consulitur dignitati humanae. Sic enim homo ad conditionem brutorum detruditur. Immo, si quis bene consideret, ex hoc philosophandi modo homo evaderet longe peioris conditionis quam bestiae. In his enim, earumdem operatio instinctu dirigitur aestimativae naturalis, quae quidem modum et rectitudinem accipit a sapientia auctoris naturae. In homine e converso, tamquam regula propriae operationis, datur ratio, qua deficiente proinde, operatio non habet unde moderamen ullum accipiat. Quare Aristoteles notavit 1. *Polit.* c. 2., et 7. *Ethic.* c. 6. *hominem malum esse peiorem quam bestia, et plus nocere.* Insuper, in calculo quem exposita doctrina proponit, vel aestimatur tantum utilitas cuique propria, vel utilitas publica, puta nationis. Si primum, putidus inducitur *egoismus*, et unusquisque deberet considerare ceteros ut media ordinata ad suam commoditatem. Sin alterum, simile inconveniens practice habebitur. Ut enim tristissima experientia edocemur, haec aestimatio eo tandem redit, ut status iucundus et prosperitas nonnullorum procuretur, qui nomen nationis sibi vindicant, conculcatis ceteris.

III. Denique, ne plura prosequar, nullum est facinus, ut ut horrendum, quod hac doctrina cohonestari non possit. Si enim, subductis rationibus, maior videatur exoritura voluptatum quam molestiarum summa, non solum desinet esse pravum, sed ut quid conducens ad summum bonum hominis, erit plane appetendum.

66. **Empirismus spiritualis.** Secundo loco hic recenseri debent, qui retinuerunt quidem methodum doctrinae praecedentis a Bacone celebratam, experimentalis scilicet observationis, sed, quo prava consectaria declinarent quae indicavimus, novam quamdam facultatem, eamque spiritualem ab intellectu et ratione distinctam, induxerunt tamquam totius moralitatis internum principium et regulam. Eam vel *communem sensum moralem* naturaliter hominibus inditum, vel *instinctum rationalem*, vel *sympathiam* aut *antipathiam moralem* appellant. Hinc eatenus honestae vel inhonestae dicuntur actiones in hac sententia, quatenus huic empirico criterio conformes vel difformes sunt, tametsi nulla elucet ratio obiectiva qua intellectus permoveatur ad hoc iudicandum. Uti vides, haec sententia transfert ad rem moralem instinctum caecum scholae Reidianae et Sentimentalium, quem data opera alibi refutavimus. [*Pr. Ph.* 326; *Met. Sp.* 262, 384.] Ceterum, haec doctrina facile etiam refelli potest ex ipso communi conceptu boni moralis. Instinctiva enim iudicia quae in hac doctrina adstruuntur, sunt plane caeca, quippe nullo obiectivo motivo innituntur, vel intelligentia perspecto, vel ratiocinio deducto. Atqui adstruere haec iudicia, tamquam normam boni moralis, perinde est atque ipsum communem conceptum corrumpere boni moralis. Bonum siquidem morale accipitur per comparationem ad rectam rationem : nihil autem est huiusmodi, quod utrum ita sit necne, nulla ratio suadet, quemadmodum statuuntur esse iudicia quae ex descripto instinctu proferuntur.

67. **Positivismus moralis. Eius falsitas.** Tertia classis errorum in hac materia complectitur eos omnes, a quibus nihil suapte natura pravum vel honestum in moribus esse asseritur, sed bonitatem omnem et malitiam ex causa contingente et mutabili pendere, ita ut quidquid modo putatur honestum, possit evadere pravum, et viceversa. Tripliciter hic error propinari consuevit.

Primo quidem ex sententia eorum qui cum Saint-Lambert, Montaigne, Hartmann, A. Comte statuunt, bonitatem vel turpitudinem omnem actionum humanarum ex opinione vel consuetudine populorum derivari. Huc per-

tinet illud nostri temporis idolum, quod popularem seu *publicam opinionem* appellant, quaeque a pluribus ut suprema norma iusti et iniusti decantatur.

Secundo, non aliam agnoscendo normam moralitatis, praeter legem civilem. Hoc modo potissimum erravit Hobbesius, qui hominem extra societatem civilem plane ferinum ac belluis similem finxit, adeoque moralitatem actionum nostrarum totam ex humana institutione et legibus deduxit. Hinc *statolatria* illa quam nunc temporis frugi homines deplorant.

Postremo defenditur hic error, ut ante innuimus [57], si prima et unica radix discriminis boni malique moralis in libera Dei voluntate constituitur. Etsi vero tamquam praecipuus patronus huius sententiae nominatur Pufendorfius (*De iure Naturae et Gentium*, lib. 1. c. 2.), tamen ante ipsum eamdem sententiam expresse docuit Cartesius. Ut enim alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 601], hic possibilitatem omnem ex libera Dei voluntate pendere effutiit, ideoque nullam veri bonique rationem existere antecedenter, sed consequenter tantum ad divinae voluntatis determinationem (1). Citantur etiam in favorem huius erroris Ockamus aliique Nominales apud Suarez (Tr. *De bonitate et malitia actuum humanorum*, D. 7. sect. 1. n. 2.).

Hae porro omnes sententiae una refutantur manifestis rationibus, quas in sectione praecedente ex B. Thoma attulimus ad ostendendam *internam* honestatem et turpitudinem plurimarum actionum humanarum. Praestat tamen hic adiicere egregium testimonium M. Tullii, qui hac de

(1) " Repugnat Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad ea, quae facta sunt aut unquam fiunt, quia nullum bonum vel verum, nullumque credendum vel faciendum vel omittendum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam eius *voluntas se determinaverit ad efficiendum ut id tale esset*... Exempli causa, non ideo voluit... tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse: sed contra, quia voluit, tres angulos trianguli necessario equales esse duobus rectis, idcirco hoc iam verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. „ (*Medit. de Prima Philosophia*, Resp. VI. n. 6, 8.)

re sic disserit. " Quid quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua consessu suo sanxerint? Nam neque medicorum praecepta dici vere possent, si quae inscii imperitique pro salutaribus mortifera conscripserint: neque in populo lex, cuicuimodi fuerit illa, etiamsi perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. „ (*De leg.* lib. 2. c. 5.) Et lib. praecedente sic praeclare dixerat. " Illud vero stultissimum, existimare omnia iusta esse, quae scita sint in populorum institutis ac legibus. Etianme si quae leges sint tyrannorum? si triginta illi Athenis leges imponere voluissent? aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges iustae haberentur? Nihilo credo magis illa, quam interrex noster tulit, ut dictator quem vellet civium, indicta causa, posset occidere. Est enim ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi: quam qui ignorat est iniustus, sive est illa scripta uspiam sive nusquam. „ (*loc. cit.* lib. 1. c. 15.) Hinc Aristoteles. *Est enim commune quoddam iustum natura et iniustum, quod omnes quodammodo vaticinantur, etiamsi nulla de eo inter illos communicatio aut pactio intercesserit.* (1. *Rhet.* c. 13.)

68. **Rationalismus. Doctrina Kantii de moralitate.** Haec est postrema classis eorum qui in hac parte a veritate eo longius abludunt, quo prima facie videntur propinquius ad eam accedere ob speciosam quamdam severitatem morum quam celebrant. Huc pertinent rationalistae omnes, qui ordinem quidem rationis tamquam regulam honestatis asserunt et magnifaciunt, hunc tamen ordinem plane subruunt, eo praesertim quod a sua propria radice divellunt, quae alia esse non potest nisi Deus ipse. Qui maiore verborum fuco hunc errorem, uti ceteros, propinavit, est Emmanuel Kantius, de quo iam multa diximus, cum ad examen revocavimus doctrinam ab eo

propositam in *Critica Rationis purae* [*Pr. Ph.* 341, seqq.]. Ceterum, ut in theoretica, sic etiam in philosophia practica, non aliud praestitit hic sophista, nisi refricare memoriam errorum qui iam olim consepulti iacebant. Huc porro redit eius doctrina de moralitate, quam duobus praecipue libris proposuit, quorum alteri titulus: *Critica Rationis practicae*; alteri vero *Metaphysica principia iuris.* Ea, ad substantiam quod attinet, est vetus *stoicismus* (1), quem novo verborum apparatu in scenam producit, ope iudiciorum syntheticorum a priori, quibus ex Kantii mente continetur unice quidquid verae scientiae nomen sibi meretur.

Quemadmodum in iudiciis ceteris, quae sunt synthetica a priori, distinguere oportet elementum materiale, quod est phaenomenicum, mutabile et particulare, ab

(1) Schola vulgo *stoica* appellata a porticu, στοᾷ, in quo discipuli convenire solebant, Athenis floruit ab anno circiter 308 ante Christum. Eius caput fuit *Zeno* Cittius, qui primum Cratis philosophi Cynici discipulus fuit, dein aliarum sectarum magistros audivit, ac demum ob doctrinam morum in specie austeram nomen sibi fecit famosum et sat diuturnum. Eam paucis sic apte resumit cl. Th. Meyer. " Supremus ethicus finis et hinc principium moralitatis secundum Zenonem est τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, seu *naturae conformiter vivere*. Per *naturam* autem tum ipse tum eius discipuli intellexisse videntur non solum naturam hominis individualem mere anthropologice spectatam, sed potius *universalem* totius mundi, quam suo modo participat homo. In conformitate igitur cum hac ipsa natura secundum rectam eius *theoreticam* appretiationem *practice* prosequenda Stoici *virtutem* consistere docent; virtutem, τὸ καλόν, habere rationem *finis in se*, et unice propter semetipsam esse amandam et quaerendam; eamdem non solum supremum, sed etiam *unicum* esse hominis bonum; reliqua omnia, quae praeter illud bona appellari contingat, non vere bona, sed indifferentia, ἀδιάφορα, dicenda esse. In specie, *delectationem* pro rationali agente nullam in se rationem finis habere. In *virtutis* perfectione stoica quoque *sapientia* consistit; quare utrumque nomen, et virtus et sapientia, quemadmodum iis opposita vitium et stultitia, fere promiscue accipiuntur. Sapientia super omnes animi affectus, πάθη, per quamdam impassibilitatem, ἀπάθειαν, dominans elevatur, atque ita simul *felicitatem* in semetipsa possidet, quae nullo influxu pathologico sive doloris, sive voluptatis ullatenus turbari aut tangi possit. „ (*Institutiones Iuris Naturalis*. Pars I. n. 169.)

elemento formali, quod quidem est subiectivum, necessarium et universale: sic etiam, si Kantium audiamus, philosophus efficere debet quoad iudicia practica in re morali. Primum suppeditatur ab obiecto determinato quod appetitum ciet: huc refertur quidquid pertinet non solum ad passiones partis inferioris seu sensibilis, verum etiam spes remunerationis, metus poenarum, et cuiuscumque alterius boni oblectamentum distincti ab ipso rationis propriae dictamine. Alterum elementum seu formale, quo iudicia practica constant, est ipsum *debere*. Hoc est forma quaedam rationis pure subiectiva, necessaria, et ex se exercet imperium in voluntatem plane categoricum et absolutum. *Categoricum*, inquam, non hypotheticum, propterea quia actum imperat, non quatenus est conducens ad aliud quodpiam bonum seu beatitudinem obtinendam, sed unice propter seipsum: *absolutum* vero, quia similiter absolute obligat omnem aliam voluntatem. Hoc est *imperativum categoricum*, de quo Kantiani, quod tandem nihil aliud est, nisi imperium quoddam procedens ex forma plane subiectiva, qua caece a ratione convestiuntur quaecumque ut bona vel mala proponuntur voluntati. Hinc sequentia principia, quasi totidem axiomata, doctrinae Kantianae.

I. Homo est *autonomus*, h. e. ex sola sua ratione leges morales sibi imponit. In semetipso igitur homo habet principium regulativum actionum suarum, quodque eiusmodi est, utpote absolutum, quod ad reverentiam sui cogat omnem aliam voluntatem rationalem, adeoque etiam divinam, quae propterea a ratione nostra regulam et mensuram accipit eorum omnium, quaecumque nobis appetenda vel respuenda proponit.

II. Quemadmodum lex moralis sive imperativum categoricum est quid pure formale et subiectivum, sui rationem in semetipso unice habens; similiter etiam voluntas moralis, ut sit et maneat talis, ex sola reverentia debita tali legi moveri debet; quod si secus fiat, evadet immoralis, tametsi praestat id quod lex praecipit. Quare, in actionibus humanis, moraliter bonum est quidquid et quatenus ob solum officii *elaterion* seu motivum efficitur:

vitiosum contra, si ex alio quocumque motivo. Atqui in hoc sita est propria perfectio voluntatis, quae et ipsa, sicut ratio, autonoma sit oportet. Si proinde propter empiricum quodpiam motivum, puta inclinationis, beatitudinis, praemii, poenae, delectationis, vel quovis alio pathologico affectu operetur, heteronoma evadet, eiusque actio erit quidem *legalis*, pro eo quantum praestat quod lege praecipitur, sed minime honesta seu *moralis*. Immo, ut concludit superbissimus iste blasphemus, nec ipsius divinae voluntatis intuitu licet operari; adeoque tamquam immoralis reputanda est actio quae ex divino amore procedat!

III. Huius imperativi categorici beneficio et virtute, obtinetur certitudo quaedam, non quidem speculativa, sed practica, de veritatibus seu potius enuntiabilibus compluribus, tametsi res ut in se sunt seu *noumena* permanent incognitum illud x quod Critica rationis purae ea esse ostendit. Scilicet ratio practica absoluta necessitate postulat adeoque categorice imperat nonnulla postulata, quae propterea voluntas recipere debet, tamquam vera, quidquid obmurmuret in contrarium ratio theoretica. Haec sunt *libertas* humanae voluntatis, qua independenter ab omni externo influxu unusquisque obligationem sibi imponit: *immortalitas* animae, siquidem secus non posset homo indefinito progressu tendere ad culmen perfectionis ad quam adspirat: *Dei existentia*, causae scilicet quae proportionem instituat inter gradus virtutis et gradus beatitatis in mundo nondum existentes.

69. **Animadversiones in expositam doctrinam.** In exposita doctrina laudem procul dubio meretur, quod agnoscatur et asseratur vis illa, imperio plena, quae inest practicis dictaminibus humanae conscientiae, quaeque tanta est, ut omnem omnino humanam voluntatem adstringat et sibi plene subiiciat, non obstantibus quibuscumque in contrarium allicientibus. Sed quae a Kantio adiiciuntur ut tale imperium explicetur, reprehensionem eamque sane gravissimam pariter merentur. Haec notabo dumtaxat, compluribus aliis omissis quae alibi expendenda erunt.

I. Quod primo loco asseritur de humanae rationis dictamine, ut suprema regula actionum humanarum, certe dici non potest, nisi vel ab eo qui Deum neget, vel ab eo qui Deum cum ipsa humana ratione confundat, scilicet nisi sit vel atheus vel pantheista. Si enim semel verus Deus agnoscatur et a creatis rebus distinguatur, necesse erit quoque fateri, humanam rationem esse plane dependentem ab eo, nec Deum a nostra ratione accipere regulam, sed viceversa. Hinc B. Thomas. *In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.* (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 19. a. 4.) Hoc principium sufficiat modo indicasse; longe enim uberius evolvetur in Disputatione sequente.

II. Conformitas actionis cum rationis dictamine quidpiam praecipiente, etiamsi tale dictamen liberetur a prava explicatione, qua exhibetur in exposita theoria, est quidem motivum unde voluntas recta permoveri potest ad operandum, sed non unicum nec praestantissimum. Quare plane falsum est alterum axioma Kantiani stoicismi paulo ante recitatum. Ut enim ante exposuimus cum B. Thoma [19], bonum etiam delectabile, qua tale, habet rationem finis, nec ut purum medium appetitur a voluntate recta. Deinde, haec conformitas cum ratione est quoddam bonum creatum, scilicet est ipsum bonum participatae honestatis quae in humanis actionibus elucet. Atqui quod est huiusmodi, nequit procul dubio tanti aestimari ut putetur esse praestantissimum absolute: tale siquidem motivum non est nisi ipsum bonum summum sive Deus, qui propterea est proprium motivum et obiectum virtutum quae sunt simpliciter supremae, theologicae scilicet. Hinc, ut iam monuimus, non potest sine magna blasphemia et impietate asseri, quemadmodum dicit Kantius, turpem fore actionem quae ex puro amore erga Deum fiat vel imperetur: est contra omnium nobilissima.

III. Quod in exposita theoria dicitur de immoralitate earum actionum in particulari, quae spe remunerationis

vel metu poenarum praestantur, est falsitas manifesta. Perspicue omnino id ostendit Matthaeus Liberatore. " Spes futurae remunerationis aut aeternarum poenarum metus optime animum impellere poterunt, ut bonum prosequatur et malum declinet. Nam si homo ad felicitatem tandem aliquando capessendam conditus est, eaque se dignum actibus suis efficere debet; profecto actus huiusmodi, respectu felicitatis, se habent ut media ad finem. At vero quis non videt, nihil inordinatum ac praeposterum esse in hoc, quod media propter finem adhibeantur?.... Accedit, quod iste modus operandi consonat intentioni divinae; cui si actio conformatur, inhonesta dici sine impietate non potest. Et sane, sapiens legislator idcirco praemia proponit, ut subditum ad legi obtemperandum alliciat. Ita igitur moveri aliquando ad legem servandam, ipsius legislatoris intentioni respondet. Ergo modus hic agendi inordinatus dici nequit, quin ipse legislator inordinationis accusetur. Idem dicendum est de metu poenarum. Nam sanctio poenalis ideo legi coniungitur, ut ii, quibus lex fertur, a transgressione deterreantur. Qui igitur, ne poenam incurrat, flagitium vitat ab eoque affectum retrahit, is profecto iuxta mentem legislatoris operatur. Nequit ergo inordinationis argui, quin id ipsi legislatori vertatur vitio.... Postremo, rem aversari, quatenus mala est, iuxta ordinem profecto est. Atqui in flagitioso opere reapse inest debitum subeundae poenae, in quo malum procul dubio cernitur. Ergo exinde moveri ad ipsum opus odio habendum, iuxta ordinem rationis est; licet longe melius sit ex interna obiecti turpitudine, vel etiam nobiliore motivo ad scelus fugiendum induci. At aliud est minori bonitate donari, aliud vero nullam continere aut etiam nota pravitatis inuri. „ (*Ethica et Ius Naturae.* Ius individuale, n. 50. Edit. 1884.)

IV. Postremo est prorsus omnino intolerabilis illa oppositio sive antinomia, quae in exposita theoria adstruitur inter rationem theoricam et practicam: dum e converso, ut notum fert effatum, *Intellectus speculativus extensione fit practicus* [*Pr. Ph.* 402]. Hinc manifestissima est contradictio quae existit inter finem, ad quem totam suam in-

vestigationem dirigit hic sophista, et id ad quod hac investigatione se pervenisse gloriatur. Nimirum huc fertur tandem totus labor Kantii in concinnando suo systemate in philosophia tum speculativa tum pratica, ut scilicet propria ratio ad fastigium nobilitatis evehatur et quasi in Deum commutetur. Tandem vero, in re practica, proponitur nobis tamquam suprema et unica regula nostrarum actionum, sub fucato nomine *imperativi categorici*, dictamen quoddam plane *caecum*, de quo ipsa ratio diiudicare nequit, sit necne verum an falsum, quod tamen voluntas debet omnino et unice sequi. Est ne porro *rationalis* modus operandi istiusmodi? Nonne melius dicetur *bestialis*?

SECTIO V.

De obiecto et circumstantiis actuum humanorum.

70. **Argumentum.** Ex his quae in duplici sectione praecedente disputavimus, declarata manet distinctio, qua actus humani seu morales in duo quasi suprema genera dividuntur, in quorum altero, qui sunt moraliter boni, altero vero, qui sunt moraliter mali, constituuntur. Patet autem, sub eo duplici genere multas ac plane diversas species contineri actuum bonorum vel malorum. Ne ita manca atque imperfecta maneat doctrina de propria ratione boni malique moralis, expendere oportet, quae sint ea secundum quae dearticulatior haec distinctio habetur. Haec porro, ut ex dicendis apparebit, sunt diversa obiecta atque diversa adiuncta seu circumstantiae humanorum actuum. Quoniam haec doctrina moralis est, non metaphysica, etiamsi ex principiis metaphysicis plurimum dependeat; hinc quae de hac specifica distinctione mox dicemus, referuntur ad eam, quae ipsis convenit prout actus sunt boni vel mali *in genere morum*, inspecta scilicet conve-

nientia vel disconvenientia eorumdem cum ordine rationis. Quae contra spectant *entitativam* distinctionem ipsorum secundum speciem naturae uniuscuiusque, iam in Metaphysica declarata habes, cum egimus de natura facultatum et operationum animae, praesertim [*Met. Sp.* 351 seqq.].

71. **Moralis bonitas humanae actionis unde primo hauriatur.** Iam age: in hac morali consideratione, primum quod occurrit quasi formale principium bonitatis actuum humanorum, est sine dubio ipsum obiectum seu materia circa quam versantur. Doctor Angelicus hanc rem nitide declarat ex ipsa communi ratione boni vel mali quam ante descripsimus [58]. " Bonum et malum actionis, ait, sicut et ceterarum rerum, attenditur *ex plenitudine essendi vel defectu ipsius*. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem rei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex obiecto, sicut accipere aliena: et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 18. a. 2.)

Hic vero duo animadvertas. Primo, res quae ut obiectum hic consideratur, non debet spectari absolute prout est in seipsa, sed comparate ad actum cuius est obiectum; sic enim actiones evadunt bonae vel malae moraliter. Quocirca idem S. Doctor. " Dicendum, ait, quod licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et *ideo, in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.* „ (*loc. cit.* ad 1.) Exemplum habes in Deo, qui secundum quod spectatur ut

obiectum odii, videlicet ut odibilis, habet rationem obiecti mali moraliter. Secundo, quoniam hic est sermo de bonitate vel malitia morali, hinc obiectum sub hac formali ratione considerari debet, prout scilicet honestatis regulae consentaneum est vel dissentaneum, ideoque secundum quod a recta ratione apprehenditur ut bonum vel malum.

72. **Circumstantiae actuum moralium quae vocentur.** Quemadmodum in rebus physicis, praeter entitatem substantialem qua primo subsistunt in esse, superadduntur plura per modum accidentium quibus perfectiores evadunt vel deteriores; sic etiam, consimili quadam proportione, in re morum, spectantur primo quidem, per modum substantiae actus moralis, perfectio quam habet ex obiecto, tum vero conditiones quaedam adventitiae hanc perfectionem augentes vel minuentes. Hae vocari solent *circumstantiae*. Sicut enim in corporalibus dicitur circumstare, quod est quidem extrinsecum rei, eam tamen attingit vel ei appropinquat secundum locum ; sic etiam, ut ait S. Thomas, *quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur*. (*Summa th.* 1. 2ae q. 7. a. 1.) Quare vocantur etiam *accidentia* actuum humanorum, quo modo dicimus *album* accidere *musico*, in quantum scilicet albedo et ars musica conveniunt et quasi se contingunt in uno subiecto (1).

(1) " Dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter, ut patet 5. Metaph. Uno modo, quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur quod *album* accidit musico, in quantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subiecto. *Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum*... Accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut *album* et *musicum* ad Socratem: alio modo cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie: et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. *Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus:* nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae; aliae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi. „ S. Thomas (*Summa th.* l. 2ae q. 7. a. 1. ad 2 et 3).

Quoniam vero in actione tria considerantur, nimirum actio ipsa, eiusque causa vel effectus, hinc tria genera existunt circumstantiarum huiuscemodi.

I. Ex parte ipsius actionis habetur *tempus*, *locus*, et *modus agendi*. Sic circumstantiam temporis consideras, si v. gr. actus diu perduraverit, vel dum haec aut alia actio perageretur, puta si confabulationibus indulsisti dum sacra mysteria peragerentur. Simile est de circumstantia loci, v. gr. si homicidium fuerit in Ecclesia commissum. Ad modum denique agendi spectat, quod operatio ex gr. sit intensa vel remissa, ex contemptu, ignorantia, vel metu.

II. Ex parte causae agentis considerantur aliae tres circumstantiae. Prior est circumstantia *cur*, eaque accipitur ex parte causae *finalis*. Haec porro non accipienda est pro fine operis; hic siquidem non differt ab obiecto: sed pro fine ipsius operantis, qui quidem quandoque coincidit cum fine operis, ut si eleemosynam tribuas ad sublevandam miseriam pauperis, quandoque vero differt, ut si eleemosynam dederis pro defunctis. Secunda est circumstantia *quis*, qua designantur conditiones *personae agentis*, puta si sit privata vel publica, libera vel voto aut coniugio adstricta. Tertia respicit causam efficientem *instrumentalem*, sive auxilia vel media adhibita, exempligratia si res mala perpetrata sit una cum aliis sociis iuvantibus.

III. Denique ex parte obiecti vel effectus actionis accipitur circumstantia *quid*, vel *circa quid*, ut alii loquuntur. Respicit accidentalem quantitatem, qualitatem, vel effectum obiecti circa quod versatur actio. Sic, si agatur de homicidio, circumstantiae erunt, quod persona occisa sit laicus vel clericus, extranea vel coniuncta, similiter quod inde haec vel illa damna consecuta fuerint (1).

73. An actio humana sit bona vel mala moraliter ratione circumstantiarum. Ex tradita descriptione, habendo prae oculis principium ante enuntiatum [70], ma-

(1) Hae circumstantiae sequente versiculo continentur: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.*

nifestum fit, bonitatem vel malitiam humani actus, non ex solo obiecto, sed ex circumstantiis quoque plurimum dependere. Apposite rursus B. Thomas. " Dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quae debetur eis, ex forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquid desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt, tamquam accidentia quaedam; et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 3.) Etsi vero haec doctrina generaliter valet pro omnibus circumstantiis paulo ante recensitis, specialem tamen meretur considerationem quoad circumstantiam *finis* cuius gratia actio moralis exercetur. Etenim finis est obiectum voluntatis: actus autem morales sunt qui ex determinatione voluntatis procedunt. Hinc talis circumstantia seiunctim ab aliis passim tractari consuevit.

74. **Specifica distinctio actuum moralium.** Quum unaquaeque res inde secernatur ab aliis, unde in suo esse constituitur, oportet accipere distinctionem mutuam operationum moralium, prout sunt bonae vel malae, ex iisdem fontibus, obiecto nimirum et circumstantiis, unde bonitatem vel malitiam in eas derivari ostendimus. Haec porro bonitas vel malitia, ut pluries dictum est, attenditur per comparationem ad rectam rationem. Hinc humani actus bonitatem vel malitiam specie diversam in se derivant, secundum quod eorumdem obiecta vel circumstantiae cum speciali aliquo ordine rationis conformitatem vel difformitatem habent. Ceterum, ut haec enucleatius intelligantur, diligenter nota quae sequuntur.

I. Quod spectat actus moraliter bonos, eorum specifica distinctio accipitur, ut exponit B. Thomas (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 6.), secundum quod *ratio medium adinvenit in diversis materiis;* sicut in concupiscentiis adinvenit

medium refraenando, in audaciis contra ac timoribus, non retrahendo sed magis impellendo. Actus autem moraliter mali differunt specie non solum modo praedicto, pro diversitate scilicet materiae, ut homicidium, furtum; sed etiam secundum quod *in eadem materia medio sive regulae a ratione praescriptae diversimode opponuntur*, puta per excessum vel defectum, ut prodigalitas et avaritia. Est praeterea aliud discrimen valde notandum inter actus bonos et malos. Nimirum, ut actus sit bonus, necesse est eius bonitas sit *in se* volita, quatenus scilicet bonum velimus, allecti eius bonitate. Quare B. Thomas. *Ad hoc*, ait, *quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 19. a. 7. ad 3.) E contrario, si agatur de actu malo, procul dubio sufficit, ut eius malitia sit voluntaria *in causa*, quod maxime cernere licet in pravis actionibus ex passione vel metu perpetratis.

II. Distinguere oportet cum S. Thoma actum voluntatis *interiorem* et *exteriorem* (*Summa th.* 1. 2ae q. 19, 20). Nomine actus *interioris*, ut recte exposuit Caietanus (q. 18. a. 6.), venit ipse actus elicitus a voluntate vel secundum se consideratus, vel ut imperans alium actum: actus vero *exterior* est vel actus aliarum facultatum, prout sub motione voluntatis exercetur, vel etiam ipse actus a voluntate elicitus quidem, sed ab alio imperatus, cuiusmodi foret electio. Porro, ut idem auctor animadvertit: " Finis etiam adiunctus potest referri ad actum interiorem voluntatis et ad actum exteriorem. Si referatur ad actum interiorem, non est circumstantia, sed ad substantiam actus specificative concurrens. Si autem referatur ad actum exteriorem, finis adiunctus habet rationem circumstantiae. Et sic. cum aliquis moechatur ut furetur, furtum est circumstantia fornicationis exterioris, et specificatio interioris velle; propter quod in 6. art. huius q. dicitur, quod huiusmodi finis, puta furtum, specificat etiam fornicationem exteriorem formaliter, et non materialiter, idest, ut stat sub illo interiori velle, et non secundum se. Idem ergo finis est circumstantia et specificatio relatus ad eumdem etiam actum exteriorem humanum diversimode, scilicet

formaliter et materialiter. „ (*loc. cit.* a. 4.) Uti vides, haec doctrina veritatem habet etiam quoad alias circumstantias, tametsi non omnes: quae enim spectant ipsum intrinsecum modum accidentalem agendi interioris velle, puta quod exerceatur intense vel remisse, non se habent per modum specificativi in ordine morum, ut mox dicemus.

III. Passim distinguuntur genera duo circumstantiarum. Quaedam dicuntur *specificantes*, aliae *aggravantes* dumtaxat vel *minuentes*. Circumstantiae enim bonitatem vel malitiam tribuunt actui morali secundum quod rectae rationi concordant vel ab ea discordant. Id porro dupliciter contingit. Uno modo *primo* et *per se*, quatenus secundum se consideratæ important specialem quemdam ordinem rationis; sicut *accipere alienum* est quidpiam pervertens aequalitatem propriam iustitiae. Hae circumstantiae dicuntur *specificantes*, ut quae dant speciem boni vel mali actui morali. Alio modo, si respiciant quidem ordinem rationis, sed *praesupposito aliquo alio* unde actus intelligitur iam constitutus in specie boni vel mali; sicut accipere aliquid in magna quantitate, si per se consideretur, dici potest rationi non repugnare; sed accipere *alienum in magna quantitate* maiorem profecto repugnantiam importat cum ordine rationis, quam accipere in *parva quantitate*. Hae circumstantiae dicuntur *mere aggravantes* vel *minuentes*. Vide plura de hac re apud S. Thomam. (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 6, 7.)

75. **Utrum unus idemque actus possit esse in multiplici specie boni vel mali moralis.** Ex doctrina modo tradita manifeste apparet, eumdem actum humanum ad plures species, etiam disparatas, boni malique moralis pertinere posse, attenta praesertim multiplicitate finium quorum gratia a voluntate elici potest vel imperari. Nec ullum inde habetur inconveniens. Ut enim notavit Angelicus, *esse morale comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam, vel... sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconveniens, quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualitatis, et quod idem homo sit caecus et surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconveniens, quod idem actus sit in*

diversis speciebus peccati aut virtutis. (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 6. ad 3.) Difficultatem tamen creare posset haec quaestio, si ex una specie actus evaderet bonus, ex alia malus, puta cum exercetur iustitiae actus restituendo iniuste ablatum, sed cum circumstantia aliqua constituente actum in specie alicuius vitii, puta inobedientiae quoad tempus vel locum: quod quidem proponi solet cum inquiritur, an *idem actus possit esse partim bonus, partim malus moraliter.* Dixi *partim bonus.* Non enim quaeritur, num actus undique bonus possit esse malus, siquidem foret contradictio manifesta: sed hoc tantum, num dari queat actus in quo bonitas aliqua moralis coniungatur cum aliqua malitia morali. In hac re existimo, responsionem affirmantem esse valde probabilem, et ut talem eam iudicat etiam Suarez, qui rationibus minime spernendis rem confirmat. (Tr. *De bonitate et malitia actuum humanorum*, D. 8. sect. 1. n. 7, 14, 15, 16.) Ceterum quidquid sit de subtili hac quaestione, duo sine controversia sunt certa. Primum, nihil prohibere, quominus unus actus unitate naturae possit esse bonus simul et malus, quatenus est multiplex in genere morum, ut ait B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 20. a. 6. ad 1.), ubi ponit exemplum de eo qui vadit ad Ecclesiam ex intentione divini servitii, sed subintrat intentio vanae gloriae. *Ille motus continuus*, ait, *qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.* Quae doctrina, ut patet, habet locum dumtaxat in actibus exterioribus. Secundum, nullam dari bonitatem moralem in voluntate qua opus quodpiam non eligitur nisi ut medium ad consequendum finem malum, tametsi tale opus de se sit bonum, ut dare eleemosynam pauperi. Ratio est quam affert Angelicus (q. 19. a. 7. ad 2.), quia nimirum qui sic agit, non vult bonum nisi sub ratione mali, adeoque ex toto voluntas eius est mala; ut foret ex. gr. qui orat unice ut ab hominibus videatur. Confer De Lugo (*De Poenitentia*, D. 15. n. 191. seqq.) (1).

(8) Quaestionem valde subtilem huc pertinentem expendit B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 7.). Quum scilicet unus idemque

76. An bonitas vel malitia actus imperantis alia sit a bonitate vel malitia actus imperati. Patet etiam ex principiis expositis, utrum in actu imperato et imperante

---

actus constituitur in duplici specie morali, quarum una est ex parte finis, altera ex parte obiecti, hae diversae species sunt ne considerandae ut invicem disparatae, vel potius una sub altera continetur quasi species inferior sub genere vel specie superiori? Uti vides, quaestio procedit quoad actum exteriorem, qui ex proprio suo obiecto constituitur in aliqua specie virtutis vel vitii, et ex fine agentis in alia. Resolutio Doctoris Angelici distinctione constat. Quandoque enim obiectum actus exterioris per accidens ordinatur ad finem agentis, cum scilicet ex voluntate operantis accidit ei ut ordinetur ad talem finem, puta cum aliquis mentitur ut furetur: quandoque e converso obiectum est quidpiam per se ordinatum ad finem agentis, quemadmodum ex. gr. contingit, cum quis dat stipem pauperi ut divinae legi obsecundet. In priori casu actus immediate constituitur sub duabus speciebus quasi disparatis: in altero e contrario species quae sumitnr ex obiecto, subordinatur ei quae sumitur ex fine, quasi sub genere seu specie superiore. Hoc postremum sic declaratur a S. Doctore. " Si obiectum (actus exterioris) per se ordinetur ad finem (agentis), una dictarum differentiarum (quae scilicet constituunt actum in specie boni malique moralis) est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo forma est magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori; sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a supremo duce, ordinatio autem huius aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. *Et ex his sequitur, quod differentia specifica, quae est ex fine, est magis generalis; sed differentia, quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius: voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.* „ Hinc applicando hanc doctrinam exemplo proxime allato, de eo scilicet qui dat stipem pauperi ut divinae legi obsecundet, actum simul exercet misericordiae seu liberalitatis et obedientiae: prior autem honestas continetur sub altera quasi species sub genere; hoc enim quod est obedire divinae legi praecipienti eleemosynam, quodque voluntas intendit ut finem, est bonum communius, quam sit id quod consideratur ut proprium in actu misericordiae sive liberalitatis. Hinc caritas, quae respicit finem supremum appetibilium, dicitur generalis quasi forma ceterarum virtutum, ut idem S. Doctor exponit (*Summa th.* 2. 2ae q. 23. a. 8.).

duplex distingui debeat bonitas seu malitia, an sit una eademque. Adverte igitur, bonitatem vel malitiam propriam alicuius actus exterioris, ut est ex. gr. dare stipem pauperi, vel surripere alienum, spectari posse vel in ordine intentionis, ut scilicet est cognita et volita; vel in ordine executionis, quatenus scilicet tales actus sub imperio voluntatis opere exercentur. Primo modo spectata ea bonitas vel malitia, se habet ut causa (obiective scilicet specificans) bonitatis vel malitiae actus interioris voluntatis, ut patet ex dictis: alio modo e converso, tota quanta est, dependet ab actu imperante, ut effectus a sua causa; inde siquidem habent actus quod sint humani et voluntarii. Hic vero observandum est, ipsum exercitium istorum actuum multum conferre per modum occasionis ad augendam bonitatem vel malitiam actus interioris. " Quod quidem, ait S. Thomas, videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum *numerum:* puta, cum aliquis vult aliquid facere fine bono vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo quantum ad *extensionem:* puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat: manifestum est, quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. Tertio secundum *intensionem:* sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere; constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 20. a. 4.) Cavendum est hac in re, ne quis inde deducat, actum imperatum non censeri nisi effectum quemdam actus imperantis. Id enim foret omnino falsum. Talis enim actus sic est effectus alterius a quo imperatur, ut simul sit vere et proprie humanus et voluntarius, tametsi se habet ad illum, ob rationem expositam, quasi materia ad formam in genere morum.

SECTIO VI.

Num dentur actus in genere morum indifferentes.

77. **Status quaestionis.** Idonea resolutio huius quaestionis valde utilis atque adeo necessaria videtur, tum ut penitius intelligatur propria ratio boni malique quod est in moribus, tum etiam quia hoc modo elucebit sit necne adaequata distinctio actuum moralium in bonos vel malos, de qua huc usque disputavimus. Ut vero rite capiatur, quid proprie sit in quo praesentis quaestionis cardo vertatur, adverte hic sermonem esse de actu proprie morali seu humano, qui nimirum procedit a ratione deliberativa, non vero dumtaxat ex quadam imaginatione: istiusmodi enim actus, ut notavit S. Thomas (*Summa theol.* 1. 2ae q. 18. a. 9.), nihil prohibet esse in genere morum indifferentes, utpote extra genus moralium actuum existentes. Iam age: si de talibus actibus agatur, hi dupliciter spectari possunt. Uno modo, spectata dumtaxat specifica bonitate vel malitia quae in eos derivatur ex parte obiecti quod per se respiciunt. Alio modo, consideratis circumstantiis omnibus, quibus quasi quibusdam accidentibus individualibus convestiuntur dum actu exercentur. In prima consideratione, certum est dari quosdam actus in quibus nulla elucet specialis bonitas vel malitia moralis. Ut enim arguit Angelicus: " Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi:

et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. „ (*loc. cit.* a. 8.) Ut patet in exemplis hic propositis a B. Thoma, talis indifferentia est in his actibus, in quibus sola elucet ratio medii quod secundum se aeque adhiberi potest ad finem bonum vel malum. Potest etiam haberi in actibus, quorum obiecta habent quidem rationem finis, praecisione tamen facta a debito moderamine quod in ipsorum appetitione postulat recta ratio: puta si quis consideret hoc quod est delectari in sumptione cibi vel potus, praescindendo utrum id fiat quando oportet, et quantum oportet, quae duo se habent per modum circumstantiarum. Certe quidem, si recensiti actus, aliique his consimiles, cum tali abstractione spectentur, nec reprobari possunt ut mali, nec approbari ut boni in genere morum, *quia nimirum sic praescinditur ab omni conditione quod eos reddat rectae rationi conformes vel difformes*, in qua conformitate vel diffornitate consistit morale bonum vel malum. Debet itaque ea indifferentia spectari in actibus *concrete* et in *individuo*.

78. **Diversae Doctorum sententiae.** Quaestionis statu ita proposito, tres sunt magnorum Doctorum sententiae in eius resolutione. Consulto dixi *tres*, non *duas*, ut passim narrari solet (1). Negativa enim responsio in alias duas

---

(1) Sic inter alios Ignatius Schwatz, qui cum retulerit utramque sententiam, affirmantem scilicet et negantem, ita concludit. " Utraque sententia *est admodum probabilis*, prima (h. e. negans) probabilior *ab auctoritate*, secunda (h. e. affirmans) *a ratione:* illa de consilio sectanda, cum hominem melius disponat ad finem ultimum et virtutum exercitium; haec in praxi omnino tuta, conformior humanae fragilitati et statui tot distractionum, benignitati itidem divinae circa nos Providentiae, ut recte animadvertit S. Bonaventura. Ratio fundamentalis petitur ex lege naturali rite exposita, et synteresi humanae naturae, quae dictat, hominem esse et nasci liberum ad agendum quidquid non est prohibitum lege naturali et positiva libertatem hominis restringente. Praeceptum autem, ut omnes actus liberi ac morales referantur, *ex positiva intentione operantis*, ad Deum vel etiam finem alium positive honestum, ex synteresi humanae naturae probari nequit, etsi consilium ad perfectiora clare satis exhibet: quamdiu autem praeceptum hoc non ostenditur, libertas hominis manet in sua possessione, actusque indifferentes in individuo erunt *ex genere permissorum.* „ (*Instit. Iuris publici universi*, P. 1. Tit. 1. Instructio 2. §. 3.)

easque diversissimas opiniones subdividitur, ut mox patebit. Nimirum, supposita indifferentia actuum moralium quoad speciem, ut paulo ante declaravimus, alii affirmant, dari quoque in concreto seu in individuo actus qui sic remaneant, quemadmodum spectati fuerunt in abstracto, nisi quod in abstracto considerantur universaliter, in concreto autem singulariter, quod discrimen logicum est non morale. Hinc deducunt quod sicut in prima consideratione sunt indifferentes, ita etiam in altera. Nec valet, aiunt, confugere ad finem agentis, qui habetur quidem in actu individuo, non vero semper consideratur quoad speciem actus: nihil enim vetat, quominus ipsum obiectum seu finis operis, quod supponitur indifferens, sit etiam finis agentis. Ita Doctor Seraphicus (2. *Dist.* 41. a. 1. q. 3.), Vazquez (in 1. 2ae D. 52. c. 4.), aliique quorum sententia reputatur probabilis etiam a patronis oppositae.

Altera sententia concedit quidem adversariis, actus qui indifferentes dicuntur quoad speciem, posse in individuo consistere, quin eis addatur *positiva* circumstantia bona vel mala moraliter; addunt tamen eiusmodi operandi modum esse malum, ideo quod tales actus non referantur ab agente ad finem honestum, *qua et quia honestum ab eo formaliter intentum, virtualiter saltem.* Ita Suarez (Tr. *De bonit. et mal. act. human.* D. 5. sect. 2. n. 2... 7, D. 9.). Ne vero id nimis durum in praxi evadat, scite observat, oportere quidem ad bonam operationem ut obiectum seu finis proponantur sub certa et determinata ratione boni honesti, sed minime esse necessarium, ut haec consideratio sit omnino distincta et sub formali conceptu convenientiae ad naturam rationalem, aut alio simili; nam haec magis pertinent ad speculativam et exquisitam rerum cognitionem, quam ad simplices conceptus rerum et practica iudicia. Unde sic concludit. *Satis ergo erit, ut intellectus iudicet hoc obiectum esse per se amabile homini, esse decens aut consentaneum rationi, aut debere ab homine fieri hic et nunc in tali materia, et hoc non est adeo difficile, sed a multis facile fit.* (Tract. cit. D. 4. sect. 1. n. 12.)

Tertia denique sententia est Angelici. Haec concordat cum praecedente in eo quod negat dari posse in indi-

viduo actus morales indifferentes, non tamen ob rationem cui ipsa innititur, sed ob aliam longe diversam. Docet enim indifferentiam, quae est in quibusdam actibus quoad speciem, haberi per *solam praecisionem intellectus*, quemadmodum ex. gr. animal, qua tale, nec est rationale nec irrationale. Quemadmodum igitur non oportet, ut in individuo detur istiusmodi animal, sed necesse est ut alterutra ex oppositis differentiis coarctetur ad speciem hominis vel bruti; sic etiam in actibus moralibus, etsi nonnulli sic considerentur in abstracto, ut nec conformitatem nec difformitatem dicant ad rectam rationem, si tamen in individuo spectentur, necesse est ut cum recta ratione concordent vel discordent, etsi supponatur agens nullum alium finem intendere nisi qui est operi intrinsecus. Hinc quos actus prima sententia habet ut indifferentes, et secunda damnat ut malos, haec ultima sententia recenset in numero actuum moraliter bonorum. Ex quo patet, hanc esse omnium benignissimam. " Etenim, egregie ait A. Ballerini, cum S. Thomas (2. 2ae q. 145. a. 2.) ad moralem bonitatem, seu ad virtutis honestatisque bonum nihil amplius demum exigat, quam ut actus ordinationi rationis sit consentaneus, seu ut sit secundum rationem ordinatus, seu ut ordini rationis non sit contrarius: imo cum vel actus virtutis civilis seu politicae ita honestos habeat, ut ex parte agentis, si hic in statu gratiae sit, nihil ulterius exigat ad rationem meriti vitae aeternae (2. *Dist.* 40. q. 1. a. 5.): facile apparet, doctrinam S. Thomae adeo non esse severam prae opposita, ut quos actus ceu indifferentes alii habent, eos Angelicus Doctor et honestos, et insuper pro iis, qui gratia sanctificante sint exornati, aeternae vitae praemio dignos esse affirmet. „ (*Opus Theol. Mor.* in Busembaum, vol. 1. tract. 1. c. 8.)

Ex his sententiis, quae minus mihi arridet est secunda, praesertim ex eo quod qui eam tuentur, saepenumero, ad praxim quod attinet, vel secum ipsi cohaerere non possunt, vel ad conclusiones valde rigidas atque adeo scrupulosas deveniunt. Quare mihi videtur eligendum inter doctrinam vel Seraphici vel Angelici Doctoris. Hanc postremam praefero ob argumenta mox afferenda.

THESIS XII.

Vera est doctrina Angelici quae tenet, nullos dari actus humanos in individuo, qui sint in genere morum indifferentes. Omnes porro actus, ex obiecto moraliter non mali, rite censentur moraliter boni, si a deliberata ratione procedentes nulla positiva circumstantia in individuo deturpentur.

79. ***Probatio I. partis.*** Ratio potissima huius rei sic proponitur ab Aquinate. " Actus moralis. . . non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo homini secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a deliberativa ratione procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali: si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis; unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 9.) Ut vis recitati argumenti melius sentiatur, haec adverte.

I. Quum nihil frustra sit in hoc mundo, spectata intentione supremi naturae Auctoris, quemadmodum facultas omnis naturalis, sic etiam actus quilibet proprius cuiusque facultatis ad certum et determinatum finem, sive bonum, suapte natura ex intentione Conditoris dirigitur. Licet autem eiusmodi fines multiplices et diversi exi-

stant, mutuo tamen sic proxime vel remote connectuntur, ut ad finem ultimum totius creationis tandem aliquando collineent. Iam age: hi fines et haec bona dicuntur a B. Thoma, in testimonio proxime recitato, fines seu bona *debita:* debetur siquidem unicuique, quod in eo compleatur intentio Conditoris, ut idem Angelicus eleganter exponit (2. *Cont. Gent.* c. 29.).

II. Quum omnia moveantur a primo Motore in proprium cuiusque finem seu bonum *suaviter*, h. e. modo uniuscuiusque naturae accommodato, aliter atque aliter operatio regulatur, seu in finem dirigitur, in agentibus ex necessitate naturae, et in agentibus ex deliberata voluntate. In illis haec regula invenitur vel in ipsa forma unde hae operationes prodeunt, ut est in his quae non cognoscunt, vel in aestimativa naturali, quemadmodum fit in brutis. In aliis autem, ut in homine, consistit in ipso dictamine rectae rationis, quo et finis cuique operationi proprius cognoscitur, et proportio operationis ad talem finem. " Inclinatur unumquodque naturaliter, ait Angelicus, ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 94. a. 3.) Et in art. proxime praecedente in responsione ad 3um hoc generale principium enuntiavit. *Dicendum, quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant.*

III. His positis, perspicue elucet probatio, qua utitur Angelicus ad excludendos actus morales qui in individuo sint indifferentes. Vel enim sana ratione regulantur, vel secus. *Sanam rationem* dico, cuius scilicet iudicium pravo aliquo affectu non sit corruptum ad male iudicandum de fine cuique operationi proportionato. Si primum, actus moralis erit bonus, utpote propriae regulae, seu rectae rationi commensuratus. Sin alterum, erit actus minime regulatus ea regula qua regulari deberet: constat autem actum huiuscemodi esse malum.

Obiiciet fortasse quispiam. Si haec vera sunt, necesse

foret semper cogitare de fine ultimo in quavis operatione morali, quod procul dubio valde onerosum videtur et a suavitate divinae legis multum alienum.

Respondeo. *Nego consequentiam.* Ut paulo ante notavimus, fines proximi singularum actionum a Creatore intenti multiplices sunt et diversi: hi autem *suapte natura* ad ultimum finem referuntur, tametsi alii aliis remotius. Sufficit itaque cogitare de aliquo fine proximo, eumque intendere: siquidem hoc modo operatio ordinata manebit ad finem sibi debitum, adeoque rectae rationi consentanea erit, et suo quasi pondere nata erit ducere ad finem ultimum, ut dicetur explicatius cum sermo erit de merito ac lege actuum humanorum.

80. ***Probatio II. partis.*** Ante probationem observa, nos consulto dixisse in enuntiatione thesis, actus ex deliberata ratione procedentes, qui mali non sint ex parte obiecti circa quod per se versantur, evadere bonos in individuo, *si nulla positiva circumstantia deturpentur.* Intendimus enim excludere secundam sententiam ante expositam, eorum scilicet qui eiusmodi actus habent ut malos eo tantum titulo, quod agens *omittat* eos referre ad ulteriorem finem qui sit ex se et propter se honestus, et ut talis ad agendum moveat: secus dicunt, hos actus fore *otiosos* et *ob hanc causam* a recta ratione discordes. Probatur itaque assertio duplici argumento ducto ex doctrina Aquinatis.

I. Primum suppeditat ipsa communis ratio actus moraliter boni. Talis enim censeri debet qui rectae rationis dictamine regulatur. Atqui eiusmodi sunt in individuo actus de quibus loquimur. Ergo sunt actus moraliter boni. Propositio constat ex his quae ante disputavimus [55]. Hinc S. Thomas. *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem.* (1. 2ae q. 94. a. 3.) Et alibi. *Humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum... Unde virtus moralis definitur per hoc, quod est secundum rectam rationem.* (2. 2ae q. 23. a. 3.) Probatur itaque minor assumpta hoc modo. Impossibile est ut in

individuo existat actus, procedens ab aliquo deliberante, sine intentione alicuius finis, boni scilicet quod in se habeat unde moveat appetitum seu voluntatem ; siquidem id importatur in communi ratione actus deliberati et finis. [*Pr. Ph.* 661, 663]. Iam age, istiusmodi bonum vel continet aliquid contrarium propriae perfectioni partis superioris humanae naturae, vel non. In prima hypothesi, actus erit malus ex obiecto, quippe quod non foret nisi bonum apparens [57]. Sin alterum, vel in eius appetitione exceditur medium seu mediocritas quam ratio praescribit, in appetitione praesertim bonorum partis inferioris, vel tale medium non exceditur. Si primum, actus in individuo erit quidem malus, sed ob *positivam* circumstantiam excessus in appetitione bonorum istiusmodi, ut quum quis inebriatur. Si secundum, eo ipso erit actus rectae rationis iudicio regulatus : est enim manifeste consonum rectae rationi, ut appetatur bonum, cui nihil mali admiscetur, idque fiat non excedendo limites a ratione praescriptos. Apposite Doctor Angelicus. " Actus virtutis politicae (1) non est indifferens, sed de se bonus est, et, si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum. Quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2. Metaph. text. 8. dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur. *Et hoc quidem bonum, nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet : quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus*

(1) Vocat hic S. Thomas actus *virtutis politicae*, qui non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, nec etiam divinis contrariantur praeceptis, sive sint in dictis, sive in factis: *ut,* ait S. Doctor, *si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat.*

quaeruntur. Unde si in his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus. „ (2. *Dist.* 40. q. 1. a. 5.) Nihil certe evidentius hoc testimonio ad ostendendum, quod, ex mente Angelici, recensere oportet in numero actuum moraliter bonorum quos prima sententia censet esse indifferentes, et secunda nititur damnare tamquam malos, cuiusmodi forent ea quae ut exempla hic afferuntur a S. Doctore, puta quod *aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia*, vel *aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat*, quin haec positive ordinentur ad implectionem divinorum praeceptorum.

II. Alterum argumentum est etiam Aquinatis *cit. Dist.*, ductum ex parte voluntatis. Huc redit. Quum omnis bonitas vel malitia in genere morum concrete derivetur in actus humanos ex bonitate vel malitia interioris voluntatis [76], oportet habere tamquam bonum, in genere morum, omnem actum non malum, si ex bona voluntatis intentione procedat. Atqui talis est in individuo omnis actus non malus ex obiecto, qui nulla positiva circumstantia deturpatur. Ergo omnes actus istiusmodi in bonorum numero recenseri debent. Prob. minor, maior siquidem conceditur ab adversariis. Intentio voluntatis est bona, quamdiu versatur circa bonum quod ut tale a recta ratione ei proponitur appetendum. Recta autem est ratio, cuius iudicium non corrumpitur vel decipitur in aestimatione bonorum sive appetibilium. Corrumpitur autem seu decipitur hoc iudicium propter admixtionem boni cum aliquo malo quod voluntas respuere debet. Nihil autem est eiusmodi, quum agitur de actibus ex obiecto non malis qui nulla positiva circumstantia deturpantur. Ergo tales actus in individuo necesse est procedant ex bona voluntatis intentione. Huc redit responsio Angelici ad difficultatem quam ipse sibi his verbis proponit. " Huiusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam et aliquid huiusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione qua in finem referuntur. Sed contingit quod ille etiam finis, in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus indifferens etiam

manebit. „ En responsio S. Doctoris, quae sane oppido differt ab ea, quam tradere solent patroni secundae sententiae. " Dicendum quod, cum nihil appetatur, nisi in quantum est bonum, impossibile est quod finis, ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens. Quia vel ratio decipitur et iudicat esse bonum sibi quod non est bonum; *et hoc non est, nisi quando finis est malus discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc, quod desideratur, forte sit bonum desideranti secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile:* vel est bonum simpliciter, et sic etiam actus ex fine erit bonus. „ (*Dist. cit.* q. 1. a. 5. ad 5.) Confer quae alibi diximus de distinctione inter bonum *verum* et *apparens* [*Pr. Ph.* 490].

Solvuntur difficultates.

81. ***Obiectio I.*** Non datur species quae sub se non habeat individuum. Atqui dantur actus humani in sua specie indifferentes. Ergo similem indifferentiam etiam in actibus quibusdam individuis concedere oportet.

Respondeo. *Dist. mai.* Non datur species quae sub se non habeat individua sine individualibus differentiis rationi specificae superadditis, *neg.;* cum his differentiis, *conc. Dist. pariter min.* Dantur actus humani in sua specie indifferentes, quatenus ex sua specie positive exigant esse nec boni nec mali, *neg.;* quatenus praecisione mentis ab utroque abstrahant, *conc.*

Apposite B. Thomas. " Sicut genus in sua ratione consideratur secundum suam rationem sine differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum, vel quid huiusmodi: impossibile est autem esse aliquem hominem singularem, quin sit albus vel niger, vel aliaaliquid huiusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus. . . „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 5.) Et alibi. " Dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem se-

cundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio (h. e. difficultas); sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo ex sua specie non habet ut sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 18. a. 9. ad 1.)

Instabis. Non solum actus exteriores imperati, sed etiam actus eliciti a voluntate possunt esse indifferentes in sua specie. Atqui nihil vetat, quominus his actibus elicitis nulla superaddatur circumstantia qua sint boni vel mali in individuo. Ergo possunt esse in individuo nec boni nec mali, atque adeo indifferentes.

Respondeo. *Dist. mai.* si sermo sit de actibus a voluntate elicitis, praeter ipsam intentionem finis, *conc.;* si sermo sit de ipsa intentione finis, *subdist.;* considerando eam prout actu exercetur in individuo, *neg.;* considerando eam cum praecisione a circumstantiis intrinsecis quas oportet eam habere in suo exercitio, *conc. Contradist. min., neg. consequens.*

In ipsis actibus a voluntate elicitis oportet sedulo distinguere actum imperantem, quem B. Thomas appellat actum *interiorem*, et est ipsa intentio finis; et actus imperatos, ut electio, imperium, usus, qui, ad moralitatem quod attinet, saepenumero in eodem censu habentur atque actus aliarum facultatum quae sub imperio voluntatis exercentur, ut ante notavimus cum Caietano [74, II]. Iam age, si sermo sit de his actibus, imperatis scilicet, hi profecto possunt esse in sua specie indifferentes; sed oportet ut in individuo existant una cum actu interiori voluntatis a quo imperentur. Hic porro actus seu intentio nequit exerceri, nisi bonitatem vel malitiam moralem con-

trahat ex obiecto, ut in probatione thesis argumentati sumus cum Doctore Angelico. Si autem fiat praecisio a tali exercitio actuali, potest aliqua indifferentia moralis concipi etiam in tali intentione. Sunt enim plura bona, quae sana ratio iudicat quidem esse appetibilia, sed intra determinatam mensuram; ut sunt, ex. gr. quae ad sustentationem vitae et bonam corporis habitudinem pertinent. Si itaque intentio talium bonorum abstracte consideretur, abstrahitur ab hoc, utrum immoderate an moderate in haec obiecta feratur; et hoc pacto procul dubio indifferens dici potest, in genere morum, ut etiam ipse sciendi appetitus. Atqui manifestum est, talem indifferentiam minime habere locum in ea intentione, si in individuo spectetur: sic enim necesse est ut vel nimia sit et immoderata, vel moderata.

Obiectio II. Potest quis moveri ad operandum ex delectatione, quam vel experitur in operatione vel inde expectat. Atqui talis operandi modus videtur indifferens in genere morum, si delectatio percipiatur ex re non prohibita. Ergo.

Ante responsionem observa, non deesse qui talem operationem generatim damnant ut malam. Quare distinguunt inter agere *cum delectatione*, et agere *ob delectationem:* et concedunt quidem, licitum esse percipere delectationem quae naturaliter provenit ex actibus per se bonis, negant autem posse sine aliqua culpa, levi saltem, ipsam delectationem intendi quasi finem. Sed nemo non videt, in quot incommoda, ne dicam absurda, talis explicandi modus necessario incidat, si severe, ut verba sonant, accipiatur. Sic enim reprehendere oporteret, tamquam malam operationem, ut ut de se honestam, immo et praeceptam, ad quam exercendam quispiam induceretur ex torrente illo voluptatis quo inebriabimur in gloria caelesti. Corrumpitur insuper in hac opinione ipse communis conceptus boni delectabilis: de ratione enim talis boni est, ut in se habeat unde moveat appetitum, adeoque appetibile est per modum finis, non vero quasi purum medium, ut bonum utile, prout huiusmodi. Praeterea, ut ante notavimus cum S. Thoma [19, II], delectatio

ab Auctore naturae indita est operationibus quibusdam, quae praesertim necessariae sunt ad vitae conservationem, ut ex talis delectationis appetitu non omitterentur, immo et convenientius perficerentur. Qui itaque ex tali delectatione movetur ad operandum, non debet eo praecise titulo vituperari: siquidem eius operatio est conformis intentioni instituentis naturam, quemadmodum minime vituperari debet qui legem implet ut fugiat poenam quam legislator comminatur. Denique, ne plura consecter, iste respondendi modus secum minime cohaerere videtur. Si enim licet delectationem *percipere* ex operatione non prohibita, ergo delectatio non est mala moraliter. Cur itaque eam *intendere*, adeoque velle per modum finis (intentio enim versatur circa finem qua talem), erit malum moraliter? Nonne intentio mala dicitur pro eo quantum intenditur finis malus? Quocirca ad haec et alia incommoda cavenda, aliter satisfacere oportet recitatae obiectioni. Sic itaque

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Atqui talis operandi modus videtur indifferens.... si spectetur in abstracto, h. e. praecisione facta a dictamine rationis quo in individuo regulatur intentio delectationis istiusmodi, *conc.;* si spectetur in concreto et absque tali praecisione, *neg.*

Etiam in re praesenti locum habet doctrina exposita in solutione difficultatis praecedentis. Intentio enim boni delectabilis, in concreto considerata, vel intra limites temperantiae coercetur, vel hos limites transilit. In primo casu, ea intentio est conformis rectae rationi, adeoque bona moraliter: in altero, erit mala, non quia fertur in bonum delectabile, sed quia in ipsum fertur immoderate. Et hoc verum est, sive agatur de delectatione sensili, sive etiam de delectatione spirituali, qualis ex. gr. est quae percipitur ex sciendi desiderio. Hinc B. Thomas, postquam edocuit, ad temperantiam pertinere, ut modum statuat in usu delectationum, earum praesertim quae necessariae sunt ad vitae conservationem, de hac necessitate ita disserit. " Necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum quod dicitur necessa-

rium illud, sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit, quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem vel propter bonam habitudinem. Alia vero, quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis, vel bonae habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur: hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta; et his moderate utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 141. a. 6. ad 2.)

Instabis. Attento naturae ordine, non operatio est propter delectationem, sed contra delectatio propter operationem. Ergo videtur inverti naturae ordo, adeoque peccari, intendendo, ut finem, ipsam delectationem.

Respondeo. *Dist. antec.* si naturae, h. e. Auctoris naturae intentio spectetur adaequate, *neg.;* si spectetur intentio principalis, *conc.* Sub. data dist. *neg. consequens.*

Egregie hac in re Ferrariensis. " Duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi (h. e. inter operationem et delectationem): una est prima et principalis, alia est secundaria. Prima et principalis est, ut individua et species per operationes conserventur, et ad hoc operationibus adiuncta est delectatio. Secundaria est, ut quaerant operationes ex appetitu delectationis... *sicut si diceremus, quod lex proponens praemia studiosarum operationum, primo et principaliter intendit, ut homo studiosis operibus vacet, et ad hoc ordinat praemium: secundario autem et accessorie intendit, quod homo allectus praemio quaerat propter praemium consequendum studiosas operationes.* „ (3. *Cont. Gent.* c. 26.) (1)

---

(1) Faciunt apprime in eamdem rem quae notavit Angelicus sic inquiens. " Apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile.

Obiectio III. Ut quis bene operetur, necesse est ut eius intentio feratur in bonum honestum, qua tale. Atqui actus descripti hactenus, plerumque saltem, minime ab agente diriguntur in bonum honestum, qua tale. Ergo non sunt moraliter boni, sed vel mali vel saltem indifferentes.

Respondeo. *Dist. mai.* Ut quis bene operetur necesse est, ut eius intentio feratur in bonum honestum, qua tale, h. e. in bonum rectae rationis dictamine voluntati propositum, *conc.;* ita ut motivum, quod ad appetendum movet, non sit nisi ipsa formalis ratio honestatis, *neg. Contradist. min., neg. consequens.*

Ut ante notavimus contra Kantium [69, II], ipsa conformitas operationis cum recta ratione non est unicum, nec etiam perfectius motivum quod ad recte operandum nos allicere possit. Atqui operatio humana honesta dicitur praecise ex hoc quod sit conformis rectae rationi. Minime igitur requiritur ad operationem moraliter bonam, ut formalis ratio honestatis sit unicum motivum unde quis ad

---

Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio; unde *principalius* intendit bonum quam delectationem. Et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 4. a. 2. ad 2.) In hoc testimonio S. Thomas clare distinguit inter finem principaliter intentum ab Auctore naturae, et finem ab eodem Auctore naturae intentum secundario, quemadmodum distinguit Ferrariensis loc. cit. Concedit autem S. Doctor, delectationem hoc altero modo a Deo intentam fuisse. Minime igitur est contrarium intentioni Conditoris, delectationem intendere ut finem, modo non intendatur ut finis praecipuus cui subordinentur ceteri. Adverte autem, minime postulari ad rectam operationem ut principalis finis, ad quem per se est ordinata, semper actu intendatur; sufficit enim actu intendere ceteros fines, ad quos etiam suapte natura refertur, modo nihil fiat contrarium fini principali: secus enim, ut quis honeste operetur, nec sufficeret intendere finem *proprium* cuique actioni a Conditore propositum, sed oporteret insuper singulas actiones actu ordinare ad finem absolute ultimum totius creationis, qui est ipse Deus. Hoc porro consectarium philosophice et theologice est falsissimum.

operandum moveatur, ac oppositum asserere perinde est ac veterem Stoicismum in scenam producere, ut fecit Kantius. Quum itaque passim dicitur, requiri ad rectam operationem, ut ea procedat ex intentione boni honesti, *qua talis*, haec reduplicatio eodem plane sensu accipi debet, ac quando dicitur voluntas ferri in bonum, *ut intellectu apprehensum*. Hinc S. Thomas passim perinde accipit haec tria, nimirum agere *honeste*, agere *secundum virtutem*, et agere *secundum rectam rationem*. Sic (1. 2ae q. 39. a. 2.): *Omne bonum honestum*, ait, *ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis*. Et rursus (2. 2ae q. 145. a. 2. ad 3.): *Dicitur aliquid honestum... in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini*. Et alibi (2. *Ethic.* lect. 7.): *Tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis. Unde bonum convenit virtuti morali, secundum quod sequitur rationem rectam*. Nec valet obiicere, quod hoc modo honestas materialiter tantum se habeat respectu voluntatis, non autem per modum obiecti formalis. Id enim negandum est omnino. Ut enim egregie ait Angelicus. *Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis.* (*Summa th.* 1. p. q. 80. a. 2. ad 1.) Quemadmodum igitur esse apprehensum per sensum vel intellectum spectat ad obiecta formalia appetitus sensitivi, et intellectivi seu voluntatis; ita quod bonum sit recto rationis dictamine voluntati ad appetendum propositum, optime dicitur spectare ad obiectum formale huius appetitionis.

Instabis. Non apparet, in quo consistat rectitudo rationis in eo qui deliberate omittit opus bonum minime praeceptum. Item in operibus ludicris seu iocosis, quae non alio spectant nisi ad delectandum.

Respondeo. Generale est principium a B. Thoma sic enuntiatum. *Omnis finis a deliberativa ratione intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis vel ad malum alicuius vitii.* (1. 2ae q. 18. a. 9. ad 3.) Cui consonat quod ante retulimus [79, II] sic expressum. *Ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant.* Quare

Respondeo I. Quando quis deliberate omittit bonum non praeceptum, id non facit nisi ponendo alium actum qui fertur in aliquod aliud bonum. Supponendo itaque quod tale bonum sit rationi consonum, tum voluntas eligit inter duo bona, quae ambo supponuntur rationi consona, tametsi unum alterum antecellat. Iam vero manifestum est, in ea hypothesi, rectam fore operationem, sive unum, sive alterum eligatur, etsi perfectior evadat, si perfectius eligeretur. Non itaque bonitas moralis in casu habetur ob simplicem omissionem, sed in actu positivo cui talis omissio adiungitur. (1)

Respondeo II. Quod spectat opera ludicra seu iocosa legendus est omnino Angelicus Doctor (*Summa th.* 2. 2ae q. 168.), ubi hac de re agit. Quum statuerit, corpus defatigari non modo laboribus corporis, sed multo magis operibus rationis, et concluserit, quod sicut fatigatio corporis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem: sic deinde explicat hanc animae quietem. " Quies autem animae est delectatio... Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis... Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est interdum talibus uti, quasi ad quamdam animae quietem. „ (*loc. cit.* a. 2.) Deinde

---

(1) Non deerit fortasse quispiam, qui levem aliquam *acediae* sive *pigritiae* noxam in hac omissione deprehendet, ob fugam scilicet laboris qui suscipi deberet in executione operis melioris quod omittit. Ceterum haec difficultas facile evanescet, si prae oculis habeatur quae sit propria ratio illius vitii, quod sub *acediae* nomine a theologis inter capitalia recensetur. Apposite B. Thomas. " Acedia, inquit, non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino cui oportet mentem inhaerere *ex necessitate*. Unde si quis contristetur de hoc, quod aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere *non tenetur*, non est peccatum acediae, sed quando contristatur in his quae ei *imminent facienda* propter Deum. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 35. a. 3. ad 2).

addit, tria esse cavenda. Primo quidem et praecipue, ne praedicta delectatio quaeratur ex turpibus vel nocivis: dein, ne totaliter gravitas animae resolvatur: denique, ne deficiant ceterae circumstantiae debitae, quibus ludicra eiusmodi *sint tempore et homine digna.* " Huiusmodi autem, concludit Angelicus, secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (10. Ethic. c. 6.), *eutrapeliam* nominat: et dicitur aliquis *eutrapelus* a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium; et in quantum per hanc virtutem homo refraenatur ab immoderantia ludorum, sub *modestia* continetur. „ Addit vero idem S. Doctor in hac re peccari posse etiam defectu. " Omne, ait, quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit... Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur *duri* et *agrestes*, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. c. 8. „ (*loc. cit.* a. 4.)

SECTIO VII.

De virtute morali.

82. **Materia et ratio tractationis.** Nomine *virtutis moralis* hi habitus intelliguntur, qui sunt boni et bonorum actuum operativi. Bonum hic vocamus, quod homini convenit recta ratione utenti; tale siquidem bonum attenditur in actibus et habitibus moralibus. Etsi vero habitus eiusmodi non sunt per se necessarii ut operatio existat moraliter bona, multum tamen conferunt ad ipsius complementum et perfectionem. Ut enim operatio bona perfecto modo exerceatur, necesse est ut id fiat *prompte*,

faciliter et *delectabiliter;* quae quidem si desint, operatio bona continget raro et quasi per accidens. Atqui haec tria non habentur, nisi ope virtutum de quibus loquimur. Ac primo quidem id patet quantum ad promptitudinem operationis. " Nisi enim, ait B. Thomas, potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione: sicut patet de eo qui vult considerare, nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere, habitu virtutis carens: unde Philosophus dicit in 5. Ethic. c. 3. quod *repentina sunt ab habitu.* „ (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 1.) Id ipsum patet quoad alteram conditionem. Ad bene siquidem operandum plurima obstant impedimenta, praesertim ex tumultu passionum rationis iudicium obnubilantium. Hinc naturalem tendentiam appetitus in bonum rationis facile ac saepenumero perverti continget, nisi fuerit superveniente habitu firmata contra haec obstacula; dum contra, praesente habitu, qui est per modum cuiusdam naturae, ea operatio redditur omnino facilis et quodammodo necessaria. Ex eadem ratione manifesta fit etiam tertia conditio seu perfectio quam operatio bona habet ex virtute. Convenientia enim est causa delectationis. Habitus autem, ut dictum est, existit per modum cuiusdam naturae, et ideo reddit operationem maxime connaturalem subiecto: unumquodque autem eo magis evadit conveniens alicui, quo fit magis unum cum eo eique connaturalius. Pertinent itaque hi habitus, quos *virtutes morales* nominamus, ad complementum quoddam non exiguum perfectionis propriae actuum moralium, ac proinde eorum consideratio maxime propria est Philosophiae Moralis. Quamvis autem recte dici possit, tractationes fere omnes, quae in hac parte Philosophiae continentur, eo tandem collineare, ut quae sunt unicuique virtuti propria, recte assignentur, expedit tamen hic generalia quaedam doctrinae capita exhibere, quae hoc genus habituum universe respiciunt, ac generalem complent tractatum de bono et malo morali quem prae manibus habemus.

83. **Definitio virtutis moralis.** Multae definitiones cir-

cumferuntur virtutis moralis. Quae autem a vero non aberrant, huc tandem recidunt, ut ea exhibeatur tamquam *habitus bonus operativus, perficiens potentiam rationalem ad honeste operandum, h. e. secundum regulam rectae rationis.* Quae definitio ut melius intelligatur, haec observa.

Dicitur 1. *Habitus bonus operativus*, quibus verbis genus quasi proximum assignatur quo moralis virtus continetur: est siquidem qualitas de se stabilis, qua subiectum, cui inest, bene se habet, h. e. convenienter ad suam naturam, in ordine ad operationem; quae omnia non verificantur nisi de habitibus bonis iisque operativis, ut alibi explicatum habes [*Pr. Ph.* 543... 545].

Dicitur 2. *perficiens potentiam rationalem.* His verbis significatur proprium subiectum virtutis moralis. Nam per virtutem moralem omnes concipiunt, hominem perfici in ordine ad propriam operationem humanae naturae, prout huiusmodi, ut videlicet in operando excedit materiam brutam vel animalem: id autem fit ope rationis. Ergo virtus moralis est propria perfectio potentiae rationalis. Nomine porro potentiae rationalis hic venit non modo ipsa ratio, sed etiam appetitus, sive superior, sive inferior, secundum quod ratione regulantur, ut melius infra patebit.

Dicitur 3. *ad honeste operandum*, etc. Haec verba significant propriam perfectionem actus seu operationis, ad quam, ut finem sibi intrinsecum, ordinatur virtus moralis de qua loquimur. Tales quippe virtutes reddunt hominem simpliciter bonum: homo autem non evadit simpliciter bonus, nisi pro eo quantum regulam rationis sequitur honeste operando. Quod ut distinctius explicetur, observa cum Aquinate tria esse genera habituum, qui ad operationem ordinantur. Quidam vel semper sunt ad malam operationem, vel saltem de se indifferenter se habent, ut sint principia bonae vel malae operationis. Primo modo existit vitium; alio modo opinio (habitualis), ut est ex. gr. humana credulitas, quippe quae contingenter respicit verum et falsum. Virtus contra nunquam est principium malae operationis, etsi, ut notavit Angelicus, *virtute potest aliquis male uti, tamquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea.* (*Summa*

th. 1. 2ae q. 55. a. 4. ad 5.) Sunt praeterea alii habitus, qui per se quidem sunt principium bonae operationis, sed non ipsi faciunt bonum usum talis operationis. Et huiusmodi sunt virtutes pure intellectuales, ut scientia et ars, quae propterea nomen virtutis non merentur nisi *secundum quid*. Egregie rursus Angelicus Doctor. " Dupliciter, ait, habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, in quantum per huiusmodi habitum adquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur; potest enim grammaticus barbarizare aut solaecismum facere: et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit quod iuste operetur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 56. a. 3.) Est itaque tertium genus habituum bonorum, qui *simpliciter* virtutes dicuntur, ut quae et sunt principia boni actus, et de se inclinant praeterea ad bonum usum huius actus. Hic porro usus spectat ad voluntatem. Quandoquidem ipsa movet alias potentias, quae aliquo modo sunt rationales, ad suos actus, ut alibi ostensum est [*Met. Sp.* 369, seqq.]. *Et ideo*, concludit B. Thomas l. c., *quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem.* Atqui manifestum est, voluntatem non esse bonam, nisi pro eo quantum recta ratione regulatur, in qua ordinatione bonum honestae operationis consistit. Hinc, ut ante notavimus [81. Obiec. III], perinde est agere *secundum virtutem*, quam agere *honeste* vel *secundum rectam rationem.*

84. **Generalis partitio virtutum.** Praetermissis virtutibus pure intellectualibus, de quibus alias egimus [*Pr. Ph.* 374, seqq.], ac rem coarctando ad virtutes simpliciter tales, seu morales, earum generalis partitio sic congrue accipi potest. Ut paulo ante dictum est, totum negotium virtutum id genus eo spectat, ut homo sit habitualiter dispositus ad operandum secundum dictamen rectae rationis. Ad rationem autem pertinet ordinare in finem.

Ergo oportet per huiusmodi virtutes homo evadat habitualiter dispositus ut operationes ipsius sint rite ordinatae ad debitum finem. Ut autem haec ordinatio existat, primo quidem requiritur, ut homo sit bene dispositus relate ad ipsum finem actionum humanarum, Deum scilicet cognoscendum et amandum [32]: dein vero, ut sit recte dispositus quoad ea quibus in eum finem dirigitur. Hinc duo genera virtutum, quas ita subdividere licet ex doctrina Aquinatis.

Et ad primum genus quod attinet, tripartita est divisio in *fidem*, *spem* et *charitatem*, quae virtutes *theologicae* dicuntur, eo quod Deum habent non solum pro fine, verum etiam pro obiecto. Ratio huius subdivisionis sic exponitur a B. Thoma. " Ad hoc... quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet *fides*, qua Deum cognoscimus; *spes*, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et *charitas*, qua eum diligimus. „ (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 12.)

Quod vero spectat aliud genus virtutum, hae respiciunt, ut proprium obiectum, rationis ordinem in his quibus in Deum, ut ultimum finem, dirigimur. Hic porro ordo, ait B. Thomas, " dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit una virtus principalis. quae dicitur *prudentia*. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo, et hoc vel circa operationes, et sic est *iustitia;* vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod passio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est

rationis, ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo.* „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 61. a. 2.)

85. **Discrimen theologicae a morali virtute.** In allata partitione plura occurrunt notatu dignissima. Ac primo quidem animadvertere oportet, nomen virtutis *moralis* generica significatione a nobis fuisse acceptum, ut scilicet est habitus elicitivus actuum moraliter bonorum; id siquidem exigitur et sufficit ad generalem virtutis moralis definitionem quam paulo ante tradidimus. Hoc sensu proinde virtutes etiam theologicae sub moralibus comprehenduntur. Ceterum, quemadmodum est in usu positum apud theologos et philosophos, quod nomen de se genericum approprietur ad significandam speciem ignobiliorem, hinc, *specifica* hac significatione, virtus moralis solet contradistingui a theologica, atque ita ea tantum sic appellatur, quae non respicit ipsum finem ultimum tamquam proprium obiectum, sed ea quibus in hunc finem provehimur. Tales sunt, ut diximus, prudentia, iustitia, temperantia et fortitudo. Discrimen itaque theologicae a morali virtute situm est in duobus. In illa enim ipse Deus se habet tamquam materia, potissima saltem, circa quam ipsa versatur immediate, et tamquam ratio formalis obiectiva principaliter movens. Sic fides divina credit ipsi Deo; ea praeterea, quae credit, sunt vel Deus ipse, vel prout ad Deum referuntur ut principium et finem. Similiter per spem et charitatem Deum ipsum propter Deum diligimus, et aliquando nos obtenturos esse confidimus. In virtute morali e converso, ut materia accipitur res creata, et, tamquam ratio formalis obiective movens, determinata quaedam rectitudo quae in ea elucet in ordine ad ultimum finem, quae quidem rectitudo etiam est quid creatum. Id videre licet in ipsa religione, quae est nobilissima pars iustitiae, et principem locum tenet inter virtutes morales. Nam etsi proxime accedit ad propriam perfectionem virtutis theologicae, minime tamen ut theologica recensetur. Id enim circa quod tamquam propriam materiam versatur, est *cultus divinus:* ratio autem proxima volendi hunc cultum, unde per se religio movetur ad proprium actum, est *ratio debiti* quae in tali cultu relucet; qua de

causa tamquam pars iustitiae computatur. Atque haec sufficiant, tametsi brevissime dicta, de hac re; amplior enim eorumdem dilucidatio ad theologos pertinet.

86. Proprium subiectum virtutum praedictarum. Secundo animadvertere oportet, e septem virtutibus recensitis duas propriam sedem habere in intellectu, nimirum fidem et prudentiam; tres in voluntate, videlicet spem, charitatem, et iustitiam; duas denique in parte sensitiva, videlicet temperantiam in concupiscibili, ac fortitudinem in irascibili. Quod ut dearticulatius explicetur ad mentem Angelici, haec prae oculis habeto.

I. Tametsi virtutes *pure* intellectuales, ut scientia et ars, deficiunt a plena ratione virtutis humanae, quemadmodum ante explicatum dedimus [83], nihil tamen vetat, quominus etiam intellectus sit subiectum virtutis simpliciter talis, qualis est fides et prudentia. Diximus enim l. c. subiectum talium virtutum esse vel voluntatem vel aliam potentiam prout est mota a voluntate. " Contingit autem, pergit S. Thomas, intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subiectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis, quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam, quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 56. a. 3.)

II. Specialem meretur considerationem ratio, quamobrem Angelicus in voluntate non agnoscit alias virtutes, nisi spem, charitatem et iustitiam. " Dicendum, ait,

quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est q. 1. a. 2. ad 3., et q. 13. a. 5. ad 2., obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, *quantum ad hoc, non indiget voluntas habitu perficiente.* Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum quod transcendit limites humanae naturae), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate, sicut in subiecto, ut charitas, iustitia et huiusmodi. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 56. a. 6.) Haec ratiocinatio quibusdam theologis visa est multum admodum difficilis. Si tamen moralis honestas declaretur cum eodem Aquinate, ut ante exposuimus [61], doctrina articuli quam exscripsimus, valde digna apparebit quae probetur. Confer Caietanum in h. a. ubi diligenter et optime expendit argumenta quae Scotus congessit in contrarium.

III. Iam alibi exposuimus, quo pacto appetitus inferior in homine subiiciatur rationi et voluntati. [*Met. Sp.* 371, 372.] Atqui hoc modo ipse consideratur ut subiectum temperantiae quoad delectabilia partis concupiscibilis, et fortitudinis quoad difficilia quibus absterretur pars irascibilis. Quod autem ita res habeat, B. Thomas sic declarat. " Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt ratione motae, necesse est ut aliquis habitus, perficiens ad bene agendum, sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae atten-

ditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo *virtus, quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est, quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.* „ (q. cit. a. 4.) (1)

87. **Virtutes cardinales quae dicantur: quot partes in singulis distinguantur.** Postremo notandum est, quatuor virtutes morales enumeratas, prudentiam scilicet, iustitiam, temperantiam et fortitudinem, recte appellari

---

(1) Scotus etiam in hac re voluit contradicere Angelico Doctori, adeoque negavit, dari virtutem proprie dictam in parte inferiori, concupiscibili scilicet et irascibili. Ad hoc inficiandum, tamquam argumentum, affert obiectionem ab ipso B. Thoma sibi propositam 4° loco art. cit., quin confutarit responsionem additam ab eodem S. Doctore. Summa obiectionis eo redit, quod virtus est habitus *electivus*, ut definit Aristoteles 2. Ethic.: electio autem est solius voluntatis. Uti vides, haec obiectio probaret etiam vel prudentiam non esse virtutem proprie talem, aut eius subiectum non esse intellectum. " Dicito ergo, ait optime Caietanus, cum Aristotele et Auctore (B. Thoma), quod appetitus sensitivus distinctus per irascibilem et concupiscibilem, est subiectum virtutis moralis propriae, temperantiae scilicet et fortitudinis, non in quantum communis est nobis et brutis, sed ut obedibilis rationi; et quod sibi convenit definitio virtutis posita in 2. Ethic., scilicet quod est habitus electivus dupliciter. Primo, quia est principium electionis participatae in ipsa potentia inferiore: inclinat enim temperantia concupiscibilem ad electam abstinentiam, ita quod non inclinat solum ad abstinentiam, sed ad abstinentiam electam, ut sic. Et ratio est in promptu: quia perficit eam ut substat electioni, sicut ante dictum est de usu. Electio enim licet sit partis superioris, ut principaliter agentis, est tamen partium obsequentium ut exequentium, et ad hoc egent virtute, ut ad participabilem in eis electionem proprii actus determinatae sint: et hoc est idem ei, quod consuevit dici de actibus istis ut imperatis. Secundo, quia est principium electionis in voluntate mediate; mediante scilicet intentione ut in litera dicitur. Cum enim qualis unusquisque est, talis finis ei videatur, ut dicitur 3. Ethic., ex hoc quod aliquis est talis ex bona dispositione temperantiae, videtur ei medium in huiusmodi passionibus finis bonus, et sic in illo formatur intentio talis boni: ex intentione autem finis subsequitur, medio discursu prudentiae ex stabilito fine discurrentis, conclusio electionis. Et haec est solutio literae. Unde et habitus est electivus in proprio subiecto electionis participatae: et est inclinans ad bonas electiones, dando earum principium, quod est intentio finis, quae in electione clauditur sicut principium in conclusione. „ (In 1. 2ae q. 56. a. 4.)

principales, ob principalitatem materiae, quemadmodum loquitur B. Thomas (1. 2ae q. 61. a. 3.). Respiciunt quippe speciales quasdam materias in quibus rationis bonum praecipue consideratur. Prudentia enim est ordinativa ipsius actus rationis, unde regula recta suppeditatur ceteris: iustitia servat indemne ius ceterorum : temperantia concupiscibilem coercet in delectationibus gustus et tactus, quae prae ceteris periculum creant, ne homo his illectus a recto rationis dictamine recedat: fortitudo denique obfirmat in bono rationis contra ea quae timorem parti irascibili maxime iniiciunt, ut sunt pericula mortis. Quare si quis fuerit rite ordinatus in praedictis, necessaria quadam consecutione erit etiam rite dispositus in ceteris humanis operationibus; cuius rei gratia hae virtutes appellantur etiam *cardinales*, quia in ipsis, ut rursus observat S. Thomas (Qq. Disp. *De virtutibus cardinalibus*, a. 1.), sicut ostium in cardine, quodammodo *vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae*. Hic vero notandum est, quod etiamsi ob rationem modo expositam virtutes ceterae, quae rectitudinem morum respiciunt, quatuor enumeratis annectantur, non tamen id fit eodem modo in singulis. Quare S. Thomas pro triplici genere totius quod alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 87, 88], *integralis* scilicet, *universalis* et *potentialis*, tria etiam partium genera distinguit in recensitis virtutibus. Aliae dicuntur *integrales*, eae scilicet quas necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis uniuscuiusque. Hoc modo considerantur, ut partes prudentiae, memoria sive experientia, recta aestimatio (italice *tatto*), docilitas, solertia, providentia, circumspectio, cautio. Partes autem *subiectivae* virtutis dicuntur eius species. Hoc modo, ut sistamus in eodem exemplo, tamquam prudentiæ partes, considerantur ea per quam unusquisque dirigit seipsum, et ea per quam aliquis dirigit multitudinem; quae posterior alia dicitur *oeconomica*, quae ordinatur ad bonum commune domus, et alia *politica*, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni. Denique appellantur partes *potentiales* alicuius virtutis, ait Angelicus, *virtutes adiunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, tam-*

quam non habentes totam potentiam principalis virtutis. (2. 2ae q. 48. a. un.) Quemadmodum scilicet nutritivum et sensitivum spectantur ut partes potentiales animalis, quia in neutro seorsum sumpto exeritur tota virtus naturae animalis; sic, proportionali quadam similitudine, virtutes quae in aliquo cum principali virtute conveniunt, sed ita ut in aliquo etiam deficiant a perfecta ratione ipsius, ad instar partium potentialium eiusdem virtutis considerantur. " Et secundum hoc, ait Aquinas, ponuntur partes prudentiae *eubulia*, quae est circa consilium; *synesis*, quae est circa iudicium eorum quae secundum regulas communes fiunt; et *gnome*, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere. „ (*loc. cit.*)

88. De causa virtutum. His expositis de propria ratione et mutua distinctione virtutum, expedit pauca quaedam subiungere de ipsarum *causa*, *medio* et *connexione*, quae sunt quaestiones tres ab Angelico perpensae (1. 2ae qq. 63, 64, 65.) Cetera autem, quae praesentem materiam spectant, suis quaeque locis commodius explicabuntur. Age vero: quo bene intelligatur propria virtutum causa, duo praemittere oportet. Primo quidem notandum est, aliquid dupliciter in subiecto quopiam actu inveniri posse, videlicet secundum inchoationem quamdam, quemadmodum scientia dicitur esse in primis principiis intelligentiae; et secundum perfectionem sive actum completum, ut est scientia in eo qui conclusiones ex principiis deducit. Secundo revocandum est, quod ante diximus [30] de duplici fine sive beatitudine hominis, naturali scilicet seu proportionato eius viribus, et supernaturali seu naturam excedente. His positis, haec quasi generalia sunt pronuntiata de causa virtutum.

I. Si sermo sit de his virtutibus quae sunt principia actuum naturae proportionatorum, hae insunt quidem nobis ab ipsa natura secundum inchoationem quamdam, sed secundum perfectionem non habentur nisi assuetudine operum. Pulcherrime hanc rem sic exponit Angelicus. " Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter:

uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui... Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, tam scibilium, quam agendorum; *quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem.* Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales quibus huiusmodi vires sensitivae deserviunt; *et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam.* Et his modis, tam virtutes intellectuales, quam morales, secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt nobis a natura. Non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 63. a. 1.)

II. Si e contrario sermo sit de his virtutibus, quae sunt principia actuum supernaturalium, qui nimirum suapte natura nos dirigunt in beatitudinem sitam in visione divinae essentiae, hae procul dubio nec secundum inchoationem insunt nobis a natura, sed *sunt totaliter ab extrinseco*, ut ibidem ait Angelicus, ex gratuito scilicet dono Spiritus Sancti. Virtus enim principiorum naturaliter inditorum, in quibus, ut dictum est, tamquam in semine virtutes contineri dicuntur, non se extendit ultra proportionem naturae; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per dona divinitus superaddita. Hae sunt virtutes infusae tum theologicae tum morales, de quibus Theologi. Confer S. Thomam (*Summa th.* 1. 2ae q. 62. a. 1., q. 63. a. 3, 4.).

89. Quo sensu virtutes dicantur in medio consistere. Quoad alteram quaestionem, quae est de *medio* sive mediocritate virtutum, notus est communis loquendi modus de aurea via media, de vitandis extremis, de moderatione ubique adhibenda: unde processit pervulgata maxima seu proverbium: *In medio virtus.* Quo vero id legitime intelligatur, generale hoc principium prae oculis habendum, quod his verbis enuntiat Angelicus. *Bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae, quam contingit transcendere et ab ea deficere.* (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 64. a. 3.) Ut itaque appareat, quo pacto virtutes, seu propria bonitas earumdem, in medio consistere dicantur, expendere oportet regulam seu mensuram cui adaptari debent. Hinc fit ut diversimode, pro diversitate virtutum, tale medium assignari debeat. Etenim

I. Si sermo sit de virtutibus theologicis, medium seu mediocritas in his non invenitur nisi *per accidens*, h. e. ratione subiecti agentis: quod sic nitide declarat B. Thomas. " Virtutis theologicae duplex accipi potest mensura. Una quidem *secundum ipsam rationem virtutis.* Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem. Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus ibi potest esse excessus, et *sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.* Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est *ex parte nostra.* Quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostrae conditionis. Unde *per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.* „ (q. cit. a. 4.)

II. Per se itaque loquendo, medium seu mediocritas accipi debet in virtutibus moralibus, prout hae a theologicis distinguuntur. Quum enim hae respiciant bonum

quoddam creatum seu finitum, necesse est ut per se regulentur mensura aliqua certa ac determinata, quam contingat excedere vel deficere. Aliter tamen atque aliter id locum habet in quatuor virtutibus cardinalibus quas numeravimus. Prudentiae enim tale medium addicitur, ut mensurae et quasi architectonicae. Ipsa enim adinvenit medium intra quod operatio ceterarum virtutum coërceri debet, ne a propriae bonitatis perfectione deficiat. Hinc definitio illa virtutis appetitivae partis tradita a Philosopho sic eam definiente: *Habitus electivus, in medietate consistens, prout sapiens determinabit.* Ad ceteras contra virtutes idem medium pertinet, quatenus sunt ope prudentiae mensuratae et rectificatae. Quoniam vero iustitia respicit bonitatem operationum in ordine ad alios, temperantia et fortitudo contra rectificant passiones appetitus inferioris; hinc rursus aliter consideratur medium in iustitia, et aliter in ceteris duabus. Iustitia enim considerat bonum vel malum in operationibus secundum seipsas, prout commensuratae sunt iuri proprio uniuscuiusque, *qualitercumque homo afficiatur ad eas*, ut loquitur Aquinas. (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 60. a. 2.) Hinc non diversificatur tale medium pro diversitate agentium, et hoc sensu iustitiae medium dicitur esse *medium rei.* E converso diversimode homines se habent relate ad passiones. Unde temperantia et fortitudo, ad quas pertinet passionum rectificatio, non idem medium habent in singulis, sed diversum pro diversitate agentium; ex quo fit, quod eadem operatio, quae in uno excederet medium praescriptum, v. g. a temperantia, in alio vix tale medium attingeret. Hinc talium virtutum medium dicitur non rei, sed *rationis*, h. e. *solius rationis*, eo quod est magis occultum et sola ratione discerni debet.

III. Duo praeterea sunt observanda in hac re. Primum, non semper oportere ut medium virtutis interiaceat inter duo opposita *vitia.* Exemplo sit iustitia, in qua datur quidem defectus vitiosus, sed non excessus similiter vitiosus. Si enim quis plus dat quam debeat, quin aliis noceat, non erit iniustus, licet forte possit esse quandoque imprudens. Quare excessus, in rebus huiusmodi,

est *quidem praeter bonitatem* propriam iustitiae, ut ait S. Thomas, sed *inordinationem vitiosam per se non importat.* (Qq. Disp. *De virt. in communi* a. 13. ad 12.) Alterum, non oportere ut medium unicuique virtuti proprium sit plane indivisibile, sed latitudinem quamdam admittere in aestimatione morali. Hinc unus est alio prudentior, ac similiter magis minusve iuste, temperate aut fortiter agere poterit, sine dispendio virtutis. " Quum medium virtutis, ait Angelicus, sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum caelum; et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet. „ (*l. c.* ad 18.)

90. **De connexione virtutum.** Pauca nunc de postrema quaestione, utrum scilicet virtutes recensitae invicem connectantur, ut qui habet unam, habeat et ceteras. Dico igitur, ita rem habere, si sermo sit de virtutibus humanis adquisitis in gradu perfecto. Ratio est, quia impossibile est, virtutem prudentiae in aliquo esse perfectam, nisi appetitus sit recte dispositus quoad propria obiecta virtutum, quae in eo sedem habent. Quum enim *unusquisque iudicet, prout afficitur*, ut fert commune proloquium, oportet ut eius iudicium frequenter corrumpatur, ideoque a prudentia deficiat, si appetitus male fuerit dispositus quoad materiam alicuius virtutis, puta iustitiae vel temperantiae. Non potest itaque prudentia esse perfecta, nisi ceterae virtutes adsint. Vicissim impossibile quoque est, ut virtus aliqua propria appetitivae partis sit perfecta, nisi perfecta quoque adsit prudentiae virtus. Ad rectam siquidem electionem non sufficit recta dispositio quoad finem qui appetitur, sed requiritur praeterea recta aestimatio eorum quae sunt ad finem: hoc vero pertinet ad prudentiam. Nec dici poterit, iudicium prudentiae manere quidem perfectum in una materia, puta temperantiae, et corrumpi in alia, puta iustitiae. Ut enim optime notat Angelicus, *agibilia sunt ordinata ad invicem... Et ideo*

defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret etiam defectum circa alia agibilia. (*Summa th.* 1. 2ae q. 65. a. 1. ad 4.)

Consulto autem dixi in responsione tradita, id valere quoad virtutes *adquisitas in gradu perfecto.* Nam quod spectat virtutes *infusas*, haec connexio propria quadam ratione explicari debet, ducta scilicet ex natura iustificationis, cuius proinde consideratio ad theologos pertinet. Quoad virtutes vero in *gradu quodam imperfecto* habitas, nihil vetat, quominus una adsit sine ceteris, ut experientia notum est. Id valet maxime quoad eas, in quibus aliqui naturalem quamdam inclinationem sortiuntur a natura, de quibus haec notat S. Thomas. " Sunt quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera, etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Iob xxxi, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio et de utero egressa est mecum.* Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus ; sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis : quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum (lib. 1. *Retract.* c. 9.); huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur ; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. „ (Qq. Disp. *De virtutibus cardinalibus*, a. 2.)

SECTIO VIII.

De vitiis seu habitibus pravis.

91. Quid vitium, praesertim in genere morum. Virtuti, de qua in sectione praecedente, recte contrariatur vitium seu pravus habitus. Quum autem oppositorum eadem sit scientia et ratio, hinc multa, quae de hac re dici possunt, facile ex dictis intelliguntur nec ulteriore

indigent declaratione. Sunt tamen nonnulla in particulari notanda, quae propterea in hanc sectionem reservavimus. Est porro *vitium*, generatim loquendo, mala quaedam habitudo rei eo quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Hinc Augustinus: *Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.* (3. *De lib. arb.* c. 4.) Et paulo infra (c. 14.) notavit, idcirco a vitio nomen *vituperationis* esse detractum, eo quod reddit rem vituperatione et abominatione dignam. Atqui natura cuiusque rei maxime attenditur ex forma secundum quam speciem sortitur. Hinc vitium in unaquaque re id potissimum dicitur, quod eam male disponit in ordine ad propriam perfectionem suae formae. Quum itaque homo in specie constituatur per animam rationalem, necesse est ut vituperetur potissimum eo quod disconvenienter sit dispositus secundum ordinem rationis. Atque hoc praecise est id quod *vitium morale* constituit; mores siquidem dicuntur per habitudinem ad rationem. Quare sic definiri poterit: *Habitus malus rectae rationi dissentaneus.* Hinc

I. Vitium *directe* opponitur virtuti: quod quidem B. Thomas sic nitide declarat. " Dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare; scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae... Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam... Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus... Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est *peccatum*, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti *malitia. Sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuiusque esse videtur, quod non sit dispositum secundum quod convenit suae naturae.* " (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 71. a. 1.)

II. Vitium et peccatum, sive actus vitiosus, dupliciter considerari queunt ad invicem comparate secundum utriusque malitiam, nimirum *simpliciter* et *secundum quid*. Simpliciter quidem loquendo, actus vitiosus est peior vitio: nam propter malitiam actus, vitium quoque dicitur malum; propter quod autem unumquodque tale et illud magis. Vitium tamen secundum quid praeminet, eo quod sit quidpiam diuturnius, quod quidem accidit ex parte naturae in qua invenitur, quae non potest semper agere et cuius actio est in motu transeunte.

III. Pulchre Aristoteles (7. *Ethic.* initio) triplicem distinguit quasi statum in vitiis quae humanam naturam deturpant, *incontinentiae* nimirum, *malitiae* simpliciter talis, et *feritatis* seu bestialitatis. Prior status obtinet in his, quibus pravus quidem inest appetitus, sed iudicium rationis non est omnino corruptum. Sunt scilicet illi qui dicunt: *Video bona proboque, deteriora sequor.* Alter status peior est eorum, qui deteriora non solum sequuntur, sed meliora nec vident, nec probant. Hos theologi vocant *obcaecatos*, Aristoteles autem simpliciter *pravos* seu *perversos.* Ultimus denique gradus, et omnium pessimus, existit cum et appetitus et ratio usque eo pervertuntur, ut homo evadat similis belluis, puta tigribus. Talem gradum vitiositatis Philosophus appellat *feritatem*, θηριότητον, de qua pronuntiat, non esse vitium humanum, sed deterius quidpiam illudque rarum.

92. **Distinctio vitiorum. Capitalia vitia quae et quot dicantur.** Ut virtutes, sic quoque vitia distinguuntur invicem pro specifica distinctione actuum ad quos ordinantur. Notandum vero, ut iam monuimus [89], uni virtuti diversa eaque saepe inter se contraria vitia opponi posse: a recto siquidem tramite multis, iisque etiam inter se oppositis viis, saepe disceditur. Iam age: in tanta multitudine vitiorum quae sic numerantur, merito septem distingui consueverunt, quæ, ut ait M. Gregorius (31. *Moral.* c. 18.), ad cetera se habent quasi duces ad totidem exercitus, cuius rei gratia *principalia* seu *capitalia* appellantur. Hic porro quasi principatus accipitur secundum habitudinem diversorum finium pravorum ad invicem, pro

eo quantum ad obtinendum finem unius peccati homo inducitur ad patrandum aliud peccatum, ut sic illa dicantur capitalia vitia, ut exponit S. Thomas (Qq. Disp. *De Malo*, q. 8. a. 1.), *quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur.* Pro diversitate ergo horum finium accipitur diversitas vitiorum capitalium : quam S. Thomas pulchre ita exponit. " Est ergo considerandum, ait, quod bonum secundum propriam rationem ad se attrahit appetitum : sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa huiusmodi bonum. Unde oportet secundum huiusmodi rationes considerari alia capitalia ab illis, quae ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex, scilicet bonum animae, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animae, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriae, ordinatur *superbia* vel *inanis gloria.* Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet *luxuria.* Ad bonum autem exteriorum rerum pertinet *avaritia.* Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est in quantum est impeditivum alicuius boni inordinate concupiti : in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugae, et motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugae, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem vel delectationem corporalem: et sic est *accidia*, quae nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis. In alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam: et sic est *invidia*, quae est dolor alieni boni. Insurrectionem vero contra bonum importat *ira.* „ (*loc. cit.*)

93. **Quo sensu avaritia et superbia inter ipsa capitalia vitia excellere dicantur.** Hic autem notandum est, quod quemadmodum inter diversos duces alii aliis principaliores sunt, sic etiam quidpiam huic rei simile in prae-

dictis vitiis considerari potest. Hoc modo primatum tenent in vita vitiosa tum *superbia*, tum *avaritia*, quae dicitur etiam *cupiditas*. Hoc autem dupliciter intelligi potest, ut explicat Angelicus l. c. in resp. ad 1um. Primo quidem, secundum quod ea verba in quadam generalitate sumuntur, et sic superbia et cupiditas recte considerantur quasi radices seu initia omnium vitiorum. Quum enim in actu pravo quis avertitur a fine ultimo, quod est Deus, ut convertatur in bonum creatum, *ex parte conversionis*, ait S. Thomas, *ponitur ut principium omnium peccatorum, cupiditas quaedam generalis, quae est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum, quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subiicit se Deo.* Dein vero, accipiendo haec verba sensu proprio, secundum quod ut specialia vitia considerantur. Sic etiam primatum simpliciter sibi vindicant, in vita vitiosa, superbia quidem in ordine intentionis, cupiditas autem divitiarum in ordine executionis. *Nam*, rursus ait Angelicus, *finis avaritiae se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, in quantum per divitias potest homo adquirere omnia quae alia vitia cupiunt... Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris et gloriae, est sicut terminus omnium huiusmodi finium: nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam.* Quae omnia quam vera sint, quotidiana experientia plus docet quam deberet.

94. **Utrum omnia vitia sint aequalia.** Fuit vetus Stoicorum error, quem prosequitur Tullius (*Parad.* 3.), cui etiam plures haeretici adhaeserunt, non dari malitiae inaequalitatem in vitiis, et hoc sensu ea esse aeque odibilia, quia scilicet in privatione rectitudinis consistunt; privatio autem non recipit magis et minus. Sed nemo non videt, quam abnorme sit istiusmodi paradoxum. *Quid absurdius*, inquit Augustinus, *quid insanius dici potest, quam ut ille qui aliquanto immoderatius riserit, et ille qui patriam truculentius incenderit, peccasse iudicentur aequaliter?... Aut si propterea sunt paria, quia utraque delicta sunt, mures et elephanti pares erunt, quia utraque*

sunt animalia. (Ep. 104. *ad Nectarium*, c. 4.) Nec quidquid evincitur ex ratione privationis qua constituitur vitiorum malitia. Ut enim distinguit B. Thomas (1. 2ae q. 73. a. 2.), duo existunt privationum genera. Quaedam nihil relinquunt de habitu opposito, quo modo ex. gr. mors opponitur vitae, quam totaliter aufert. Hae profecto non recipiunt magis vel minus. Turpitudo autem vitii non pertinet ad hoc genus privationis, sed ad alterum. Sunt itaque privationes aliae, quae habitum oppositum non totaliter removent, sed quidpiam residuum retinent de eo; unde magis consistunt in *corrumpi*, quam in *corruptum esse*, ut patet in aegritudine, quae debitam commensurationem humorum non totaliter aufert; siquidem tunc animal non amplius viveret. " Huiusmodi autem privationes, ait Aquinas, recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; *alioquin malum*, *si sit integrum*, *destruit seipsum*, ut dicitur in 4. Ethic. „ (*loc. cit.*) Si quis vero ulterius quaerat, undenam maior vel minor turpitudo vitiorum sit dimetienda, dicendum est, eam ex duplici capite potissimum aestimari. Primo quidem et per se, *ex parte obiectorum* circa quae versantur, ita ut illud vitium sit peius, cuius deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis; quemadmodum etiam aegritudo eo est periculosior, quo propinquius accedit ad principium vitae. Hinc vitia quae immediate sunt contra Deum, ut vitiosus habitus peierandi vel blasphemandi, sunt ceteris peiora. Similiter quae sunt circa ipsam substantiam hominis, ut homicidium, graviora sunt iis quae versantur circa res exteriores, ut furtum. Secundo aestimatur malitia vitiorum secundum *generalem rationem habitus*, cuius proprium est ut per modum naturae superaddatur. Hoc modo si res consideretur, vitia ea sunt peiora, quæ profundiores radices egerint, unde fit ut difficilius corrigantur. Eius-

modi sunt vitia carnalia. Quare S. Thomas. " Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maxime adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. c. 12. „ (*loc. cit.* a. 5. ad 2.)

95. **Quae sit propria causa vitae vitiosae.** Propria efficiens causa vitiorum agnoscenda est in ipso exercitio actuum pravorum, ut experimento quotidiano edocemur. Quare in hoc etiam vitia a virtutibus differunt, quod hae possint esse non solum adquisitae, verum etiam infusae ex divino munere ; vitia e contrario a Deo infundi minime possunt, siquidem repugnat ut Deus sit auctor mali moralis [*Met. Sp.* 497]. Quaecumque propterea recensentur ut propria causa actuum pravorum, ea quoque haberi oportet ut totidem vitiorum fontes, quae quidem eo facilius et profundius humanam vitam deturpabunt, quo actus erunt frequentiores et intensiores, et minus exercentur actus virtutum oppositarum. Age vero: tres sunt propriae causae actus pravi, ut expendit S. Thomas (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 75) : binae proximae, scilicet ratio ignorans seu deerrans, et inordinata seu mala electio voluntatis; ac tertia remota, ex parte sensualitatis. Quae enim exterius in hunc effectum concurrunt, ut homines ceteri, daemon et obiecta sensibilia, id non praestant, nisi pro eo quantum vel iudicium rationis obtenebrant, vel ad pravam electionem incitant, vel inordinatum motum cient in parte inferiore. Hinc propterea tota vitiorum colluvies qua maior hominum pars miserrime commaculatur. Multa et praeclare, ut solet, de hac re disserit Angelicus q. cit. et seqq. Nos tria dumtaxat notamus.

I. Ignorantia vel error ex parte rationis eatenus ut causa pravi operis habetur, quatenus removet scientiam directivam operum bonorum ; unde connumeratur inter causas *per accidens*. Scientia autem eiusmodi duplex est: altera quae universaliter iudicat de agendis ; altera vero particularis, quae generalia principia applicat ad singulare opus. Dupliciter itaque corrumpi potest rationis iudicium, nimirum vel quatenus ignoretur ipsum generale principium, vel quatenus male ad praxim deducitur, ut

subtiliter et egregie exponit Angelicus (2. *Dist.* 24. q. 3. a. 3.). Ex his porro duobus primum est periculosius ; ex principiis siquidem plurimae conclusiones deducuntur, ac saepenumero error in ipsis aestimatur quasi morbus insanabilis. Quum autem generalia principia morum divina lege contineantur, quae simul suppeditat intellectui motiva validissima ad eorumdem executionem inducentia ; manifestum est, quanta vitiorum corruptela ex tali ignorantia sponte sua profluat. Hinc Ps. 13. ex hoc quasi principio: *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*, repetuntur crimina generis cuiuscumque quae ibi enumerantur.

II. Quod spectat inordinatam electionem, in qua proprie sita est malitia voluntatis, notandum est, hanc inordinationem in eo consistere, quod bonum quoddam temporale et commutabile praeferatur ordini rationis et divinae legis, quibus ordinamur in bonum aeternum et incommutabile, quod est Deus, ut plenius suo loco declarabitur. " Quod autem, ait S. Thomas, aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 77. a. 4.) (1).

---

(1) Hoc sensu accipitur *amor proprius*, de quo passim Ascetae. Dicitur *proprius*. quasi *exclusivus boni communis*, quod quidem commune bonum maxime cernitur in observatione divinorum mandatorum. Hinc Augustinus: *Amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.* (14. *Civ.* 28.) Satis vero imperite quis hac loquendi formula damnaret omnem amorem erga seipsum. *Dicendum*, ait rursus Angelicus, *quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum Augustinum.* (*l. c.* ad 1.) Id quoque animadverterat Aristoteles sic inquiens. *Non enim frustra ipse erga se amicitiam unusquisque gerit, sed hoc a natura est insitum. Esse autem sui amantem, quod Graeci* φίλαυτον εἶναι *dicunt, merito vituperatur. At non est hoc seipsum amare, sed magis quam oporteat amare, quemadmodum pecuniae esse amantem.* (2. *Polit.* c. 3.)

III. Sedulo denique notandum est, quoad tertium vitiorum fontem, sensualitatem scilicet, cum in ea duplex sit appetitus, concupiscibilis nimirum et irascibilis [*Met. Sp.* 176, 352, 353], inordinationem quae contingit in parte concupiscibili, turpiorem esse et periculosiorem quam quae foret in irascibili. Id egregie exposuit Aristoteles 7. Ethic. c. 7., cuius doctrinam Angelicus sic resumit. " Motus, ait, concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae Philosophus tangit l. c. Primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat; sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae: sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerae, quae tendit ad iram; unde magis est in promptu quod ille, qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat: unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quaerit manifeste operari: sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat. Quarto quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus. „ (2. 2^{ae} q. 156. a. 4.) Hinc in responsione ad 1um: " Difficilius, ait, est assidue pugnare contra delectationem, quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua: sed ad horam difficilius est resistere irae propter eius impetum. „

SECTIO IX.

De merito actuum humanorum.

96. Tria quae per se consequuntur actum moralem. Huc usque egimus de humanorum actuum natura, considerata tum voluntarietate, tum moralitate eorumdem. Superest, ad complementum doctrinae huic Disputationi subiectae, ut de quibusdam proprietatibus dicatur, quae morales actus per se consequuntur. Has proprietates sic concinne recenset Angelicus. *Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis et culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.* (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 21. a. 3.) Qua in re notandum est, passim promiscue usurpari, apud theologos praesertim, nomina *culpae* et *peccati*, ob inseparabilitatem scilicet, quam habent ad invicem binae notiones his verbis significatae, ut in morali actione considerantur. Differt tamen inter utrumque conceptum. Ratio enim peccati praecise est reposita in privatione rectitudinis moralis actionis in ordine ad finem ultimum totius vitae humanae: ratio autem culpae cernitur in imputabilitate huius privationis respectu liberae voluntatis, in cuius potestate est agere et non agere. Hinc B. Thomas. " Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus: hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur, nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit. „ (2. *Dist.* 29. q. 1. a. 1. ad 2.)

97. Communis ratio meriti in quo consistat. Conditiones requisitae. Omissis aliis duabus proprietatibus, de quibus nihil modo addendum superest, specialem considerationem postulat in re morali *meritum* et *demeritum*. Etsi autem latino sermone *mereo* vel *mereor* sint verba quae

in bonam et malam partem promiscue detorqueri possint, verba e contrario *demereo* vel *demereor* nonnisi in bonam partem accipiantur: usu tamen receptum est apud philosophos et theologos, ut *meritum* non dicatur nisi respectu mercedis vel praemii, *demeritum* contra semper male audiat, ac solum respectu poenae usurpetur. *Meritum* itaque vocamus *opus mercede seu praemio dignum;* vel, si mavis rem in abstracto considerare, est *valor operis propter quem debetur agenti boni cuiuspiam retributio.* Accipitur proinde eius ratio secundum quamdam iustitiae compensationem in operibus bonis. Pulchre Angelicus. " Dicendum, quod in iustitia duae personae requiruntur, scilicet faciens iustitiam et patiens iustitiam. Facientis autem iustitiam, reddere unicuique quod suum est, actio est propria. Patientis autem iustitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per iustitiam reddendum: *et hoc proprie mereri est; unde et id quod secundum iustitiam redditur, merces dicitur.* „ (3. *Dist.* 18. q. 1. a. 2.) Patet itaque duo postulari ut meritum vigeat. Primum est moralitas actus, adeoque libertas indifferentiae. Ratio enim praemii, cui correlativum est meritum, ubique gentium accipitur in moralibus actionibus: unde plane desiperet qui bruta diceret praemio aliquo digna. Secundum vero est respectus actionis moralis ad alterum in cuius emolumentum ipsa cedat. Secus enim nulla eluceret iustitiae recompensatio per quam solvatur quasi pretium pro re accepta. Hinc rursus Angelicus. " *Meritum* et *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 114. a. 1.) Aliqui etiam addunt tertiam conditionem, videlicet *ordinationem* operis ad mercedem, ex pacto vel lege aliove consimili modo peractam. Ceterum quoad hoc distinguere oportet inter meritum, ut aiunt, *in actu primo*, et meritum *in actu secundo* consideratum. In actu primo spectatur, cum attenditur ad intrinsecum valorem ipsius

operis, quatenus scilicet de se sufficientem proportionem habet cum tali mercede. Hoc certe habetur etiam sine praedicta ordinatione. Haec proinde postulatur solum sub altera consideratione: requiritur siquidem talis ordinatio, saltem consequens, ut opere suo quispiam actu dicatur mereri. Exemplum habes in eo qui, citra ullum pactum, integra die laboraret in alterius vinea, cuius labor condignitatem quamdam habet cum stipendio diurno, etiamsi dominus tale stipendium solvere non teneatur, nisi promissio accesserit. Simile quidpiam notant theologi quoad opera Christi Domini, quorum meritum in actu primo est infiniti valoris, licet in actu secundo ea nec sint ordinata nec ordinari possint nisi ad praemium simpliciter finitum.

98. Corollaria doctrinae praecedentis. Ex tradita notione haec inferuntur quae ad meriti naturam penitius intelligendam apprime faciunt.

I. Patet quid differat inter *meritum*, *impetrationem*, et *satisfactionem*. Etenim vis merendi accipitur ex ipsa dignitate operis, ut dictum est: vis contra impetrandi, quae inest precibus, innititur in misericordia et virtute eius qui exoratur. Unde haec multo latius se protendit quam prior, quandoquidem multo plura a Deo impetrare possumus, quam sint ea quae nostris operibus meremur. In satisfactione autem spectatur potius solutio quaedam pretii quod solvere quis debet, non vero adquisitio cuiusdam iuris ad praemium ab alio exigendum, ut in merito. Ceterum nihil prohibet, quominus haec tria simul insint in eodem opere, quemadmodum observant theologi quoad opera bona iustificatorum, quamdiu praesentem vitam vivimus.

II. Meritum et praemium se mutuo respiciunt, ut causa et effectus, diversa tamen causalitatis ratione. Praemium enim se habet ad meritum per modum causae finalis: meritum contra est causa moraliter efficiens respectu praemii. Quare causalitas praemii consideratur in ordine intentionis, ut bonum quodpiam obtinendum; causalitas vero meriti exercetur ab opere prout in rerum natura existit, vel ut tale praevidetur. Quare B. Thomas. " Meritum est causa praemii, non quidem per modum

finalis causae; sic enim magis praemium est causa meriti: sed magis secundum reductionem ad causam efficientem, in quantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit.„ (Qq. Disp. *Verit.* q. 29. a. 6.)

III. Diligenter distinguere oportet cum L. Lessio (*De Perfectionibus Divinis*, lib. 13.), *aequalitatem*, quae attenditur in iustitia, a proprio *debito* sive obligatione eiusdem. Iam age: reddere praemium merenti ipsius operibus condignum, est procul dubio iustitiae opus, si spectetur aequalitas seu proportio quam iustitia respicit: sed minime postulatur, ut reddens praemium id praestare debeat, quasi ex iustitia obligetur personae merenti. Potest siquidem ipsa obligatio ad reddendum praemium ex alio titulo proficisci, puta prudentis gubernationis, fidelitatis, aliove consimili. Et sic reipsa contingit in merito nostrorum operum apud Deum, ut infra plenius declarabitur cum Angelico Doctore et Card. De Lugo.

IV. Quum meritum ex duplici capite enascatur, ut dictum est, nimirum ex voluntarietate seu libertate actionis, et ex ipsius proventu in favorem alterius; hinc ex eodem duplici capite aestimatur meriti augmentum et diminutio. Quaecumque itaque augent voluntarietatem actionis, puta maior rationis advertentia et plenius dominium voluntatis in suos actus, ea procul dubio, ceteris paribus, faciunt quoque ad meritum augendum. Similiter, quo praestantius est obsequium alteri praestitum, attenta eius substantia et circumstantiis, puta intensitatis, durationis, aliisve consimilibus, eo praestantius esse debet praemium tali operi correspondens. Hic vero diligenter notandum est discrimen inter Deum et homines. In operibus enim, quibus meremur apud homines, consideratur potissimum utilitas sive emolumentum intrinsecum quod inde accipiunt: Deus contra non quaerit ex nostris operibus nisi gloriam suam, quae maxime cernitur in ipsa bonitate morali eorumdem operum, quae profecto non cedit in utilitatem Dei, sed in utilitatem nostram [27, Obiect. I.]. Hinc, in merito apud Deum, ad hanc moralem operis excellentiam potissimum attenditur. Confer S. Thomam (2. *Dist.* 29. q. 1. a. 4.).

V. Ex his quae de merito diximus, opposita ratione intelliguntur quae ad demeritum pertinent. Hoc solum observandum est, minorem requiri voluntarietatem ad demeritum, quam postuletur ad meritum. Ut enim pravum opus existat, satis est voluntarium in causa vel indirectum [74,I]; quod quidem minime satis est ad opus bonum, ut obviis cuique exemplis declaratur.

THESIS XIII.

Homo actibus suis bonis vel malis apud homines ceteros vere meretur aut demeretur. Nihil etiam vetat, quominus non modo demeritum malis, sed et meritum proprii nominis operibus bonis apud Deum adquiratur.

99. ***Probatio I. partis.*** Ut enim ante exposuimus, et S. Thomas resumit: *Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam: retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.* (*Summa theol.* 1. 2ae q. 21. a. 3.) Atqui id revera habetur in operibus bonis vel malis uniuscuiusque hominis ad alios homines comparate. Ergo unus homo operibus suis bonis vel malis apud alios vere meretur vel demeretur. Probatur assumptio secundum tria genera operum bonorum vel malorum quae considerari possunt. Etenim

I. Sunt plurima opera quibus unus aliam singularem personam iuvat vel offendit. In his autem dupliciter quis agit in profectum vel nocumentum alterius. Primo quidem et directe, in ordine ad ipsam singularem personam quam suo opere iuvat vel offendit. Secundo et indirecte, in ordine ad societatem. Homo enim, ut postea probabitur, est naturale societatis membrum: quicumque autem agit in bonum vel malum alicuius partis, hoc redundat in profectum vel nocumentum totius; sicut qui laedit manum,

consequenter laedit hominem. Quoad haec opera proinde duplex retributio debetur, videlicet ab ipsa singulari persona quam quis laedit vel iuvat, et ab ipsa societate, ratione scilicet emolumenti vel detrimenti quod sic in eam redundat.

II. Sunt alia opera quae directe vergunt in profectum vel nocumentum ipsius societatis, ut sunt ea quibus commune bonum directe promovetur vel laeditur. In his inverso modo, ac in praecedentibus, iusta retributio debetur: nimirum primo quidem et principaliter ab ipsa societate; tum vero et secundario ab omnibus partibus eiusdem societatis. Quemadmodum enim bonum vel detrimentum partis redundat in bonum vel nocumentum totius, sic etiam, et multo magis, e converso.

III. Postremo considerari possunt actiones omnino privatae quibus homo seipsum perficit vel sibi nocet, puta temperate vivendo, aut violentas manus in se iniiciendo. Atqui etiam in tali operum genere quidpiam fit in profectum vel detrimentum aliorum. Ad rem S. Thomas. " Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeatur ei retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. „ (*loc cit.*) Hinc in responsione ad 2um haec addit. *Qui habet dominium sui actus, ipse etiam, in quantum est alterius, scilicet communitatis cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.*

100. ***Probatio II. partis.*** S. Thomas duplicem rationem affert ad hoc ostendendum, et procul dubio utraque optima est.

I. Honor Deo debitus est in eo, quod cetera in ipsum, ut in summum bonum et finem ultimum, ordinentur, in qua subordinatione consistit universale bonum totius creationis, et gloria divina, propter quam omnia

sunt et conservantur. Atqui manifestum est, hanc subordinationem maxime cerni in homine recte operante; e contrario, cum male homo operatur, quantum est ex se, huic ordinationi se subtrahit. Ergo qui bene operatur, exhibet honorem Deo debitum tamquam ultimo omnium fini; qui vero male, de hoc honore subtrahit. Porro id satis est, ut homo suis bonis vel malis actibus vere mereri aut demereri possit apud Deum. Et ad demeritum quod spectat, res manifesta est; iustissime siquidem poena retribuitur ei, qui, quantum est in se, ipsum universalem ordinem voluntarie destruere conatur. Id ipsum ostenditur in merito. Nulla enim deest ex tribus conditionibus, quibus ratio meriti integratur. Etenim imprimis adest voluntarietas actus, ut patet. Homo praeterea sic agens, libere servat honorem Deo debitum: qui quidem est bonum, extrinsecum quidem, sed vere divinum. Denique nihil prohibet, quominus tales actus a Deo ordinentur in mercedem eis proportionatam; quin ipsa iustitiae aequitas postulat, ut qui bonis actibus ad consecutionem beatitudinis tendit, illam de facto consequatur, nisi aliquod impedimentum huic consecutioni aliis actibus ipse interposuerit.

II. Praecedens ratio ducta est ex parte hominis, considerata nimirum ipsa intrinseca conditione boni vel pravi operis. Alterum argumentum accipitur ex parte Dei, seu divinae providentiae. His verbis proponitur a S. Thoma. " In qualibet communitate, ait, ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi..., et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti; alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de humanis actibus. „ (*q. c.* a. 4.)

Solvuntur difficultates.

101. ***Obiectio I.*** Retribuens mercedem exercet actum iustitiae erga eum qui mercede dignus est. Atqui iustitia est inter aequales; nulla autem cogitari potest aequalitas Deum inter et hominem. Ergo nihil proprie homo a Deo meretur.

Respondeo. *Dist. mai.*, si sermo sit de iustitia cuius obiectum est iustum simpliciter et rigorose acceptum, *neg.;* si sermo sit de iustitia quae respicit iustum secundum latiorem huius nominis acceptionem, *conc. Contradist.* 1^{am} p. *min.*, *conc.* 2^{am}. Sub data distinctione, *neg. conseq.*

Ad rem S. Thomas . " Non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae: differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 114. a. 1.) Vide hanc doctrinam fusius expositam ab eodem S. Doctore (2. *Cont. Gent.* c. 29.), ubi nitide declaratum invenies quo sensu Deus *iuste* dicatur operari.

Instabis. Paulo ante concessum fuit [98, III], meritum eatenus esse condignum respectu mercedis, quae redditur, quatenus haec ad aequalitatem ei respondet; adeoque servari in hac retributione aequalitatem quae est propria iustitiae. Atqui in responsione modo tradita videtur oppositum affirmari.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Acute et egregie hanc rem declarat Caietanus, ex cuius doctrina penitius intelligitur quod cit. num. retulimus ex Lessio. " Circa rationem iusti, ait, inventam in merito hominis apud Deum, adverte, quod meritum tale, ultra respectus, quos habet ad hominem merentem et Deum ut praeordinantem, habet duos alios, alterum ad mercedem, alterum ad redditorem mercedis. Et quidem si comparetur meritum hominis ad Deum, nunquam invenietur iustum simpliciter, ut in litera dicitur. *Sed si comparetur meritum hominis ad mercedem debitam secundum se, sic non inconvenit inveniri iustum simpliciter: quoniam non inconvenit aequivalere meritum praemio reddendo, et ordinari a Deo actum meriti tanti valoris ad aequivalens praemium.* Et quoniam merces reddenda a Deo, quantumcumque secundum se sit aequivalens merito, ut tamen redditur a Deo, excedit meritum hominis, cuius ad Deum non potest esse aequalitas simpliciter in aliquo, ideo simpliciter hominis ad Deum non potest esse meritum simpliciter, sed secundum proportionem, ut in litera dicitur, quamvis hominis ad ipsam mercedem absolute possit esse meritum simpliciter, sicut et iustum. „ (In 1. p. q. 114. a. 1.)

Obiectio II. Quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem. Atqui Deus nulli potest esse debitor. Ergo.

Ante responsionem observa, plures non ignobilis notae theologos in ea esse sententia, ut *debitum rigorosae iustitiae* agnoscant non solum hominis ad hominem, sed etiam Dei erga hominem. Tale porro debitum derivari aiunt ex divina promissione, ex qua Deus obligetur non solum debito fidelitatis erga seipsum, sed propriae iustitiae, quae cavet ne iniuria alteri fiat. Longe tamen probabilior est sententia opposita quam optime vindicat Card. De Lugo (*De Incarnatione*, D. 3. sect. 1, 2.). Iniuria enim non cernitur nisi inter eos, inter quos existere queat independentia dominiorum; sic enim unice intelligi potest quod quis *sibi usurpet quod suum non est, sed alterius;* in qua usurpatione sita est propria ratio iniuriae, ut ab omnibus concipitur. Atqui manifestum est, talem inde-

pendentiam inter Deum et creaturam existere nullatenus posse; dominium siquidem divinum est universalissimum et absolute inalienabile. Ergo, etiam posita promissione divina, si per impossibile eam Deus non servaret, foret quidem infidelis et negaret seipsum, nemini tamen faceret iniuriam; siquidem minime sibi usurparet quod suum non est, cum quidquid est creaturae, potiori iure ad ipsum Deum ut absolutum dominum pertineat. In casu proinde Deus est sibi debitor, non creaturae. Haec procul dubio est doctrina Angelici (*Cont. Gent.* l. c. *Summa theol.* 1. p. q. 21. a. 1.): cui inhaerendo propositae obiectioni sic

Respondeo. *Nego maiorem. Conc. min. Neg. conseq. Dicendum*, ait Aquinas, *quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.* Hinc si minus falsa, at certe aequivoca est definitio meriti condigni, quam plures tradunt, dicentes tale meritum esse *illud cui merces seu praemium debetur ex rigorosa iustitia.*

Obiectio III. Homo bene operans sibi proficit, non Deo. Atqui meritum existit ob emolumentum quod ex actione redundat in favorem alterius. Ergo nihil videtur homo mereri apud Deum.

Respondeo. *Dist. mai.*, quatenus Deo secundum se nihil potest accrescere ex nostris operibus, *conc.;* quatenus spectatur etiam ordo quem Deus instituit in rebus, *neg. Contradist min.* Atqui meritum... in favorem alterius secundum se spectati dumtaxat, *neg.;* spectando etiam ea quae ad ipsum pertinent, ut est gloria externa vel res ceterae eius curae commissae, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ut in prima probatione thesis ostensum est, operibus moraliter bonis promovetur gloria divina, quae maxime relucet in debita habitudine creatae voluntatis relate ad suum finem ultimum, seu bonum infinitum, quod est Deus ipse. Talis porro honor et gloria, tametsi sit quidpiam Deo extrinsecum, est tamen bonum vere divinum, ac maxime aestimabile, et praemio dignum. Praeterea,

apud iustum gubernatorem meretur quispiam, non solum attento emolumento quod redundat in ipsum gubernatorem, sed etiam attento eo quod ex bona actione redundat in eum vel eos qui eius curae sunt commissi. Deus autem est supremus gubernator omnium. Ergo, etiam ex hac parte, non deest emolumentum in quo ratio meriti fundetur. Immo, si quis recte consideret, tantum abest ut meriti ratio diminuatur eo quod homo bene agendo sibi proficit, quin praecise etiam ipse meretur apud Deum eo quod bene agendo sibi proficit perficiendo seipsum. Sic enim in seipso ordinem servat et promovet, quem Deus instituit et tuetur. Atque huc redit solutio huius difficultatis tradita a B. Thoma. " Dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire; sed tamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit... Dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem, quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur. „ (1. 2^{ae} q. 21. a. 4. ad 1um, q. 114. a. 1. ad 2um.)

Instabis. Qui meretur, videtur se habere respectu eius apud quem meretur, ut benefactor se habet respectu eius cui benefacit. Atqui absonum est dicere quod creatura benefaciat suo Creatori. Ergo.

Respondeo. *Nego maiorem.* Beneficium concipitur inter aequales, vel in superiore erga inferiorem. Meritum e converso optime locum habet in inferiore respectu superioris; quin, generaliter loquendo, semper qui meretur, quantum ad aliquid, substat ei apud quem meretur, cum ab eo locupletetur.

Obiectio IV. Nullus videtur mereri ex eo quod reddat id quod debet. Atqui quidquid boni efficimus, est Deo debitum. Ergo.

Respondeo. *Dist. mai.* quum meriti ratio praecipue innititur in ipsa morali bonitate operis, *neg.;* quum me-

ritum praecise attenditur secundum utilitatem inde provenientem in eum apud quem aliquis meretur, *subdist.;* si merces fuerit iam soluta, *conc.;* praecise quia facit quispiam quod debet, *neg. Trans. min.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Transmisimus minorem, quia ad rem praesentem non facit, et aliunde aequivoca est. Si enim sic accipiatur, quasi quaecumque bona efficimus, sint sub obligatione praecepti, manifestam falsitatem continet. Si vero sic accipiatur, quatenus fieri non possit, ut nostris operibus bonis possimus ex aequo compensare quae a divina liberalitate accepimus, adeoque nunquam ita solvimus quod Deo debemus, quin semper amplius ei debeamus, id verissimum est et notavit Aristoteles 8. Ethic. c. ult. Ceterum, ut diximus, nihil inde minuitur de propria meriti ratione. Ut enim paulo ante notavimus, quod Deum movet ad praemium reddendum, non est aliqua utilitas quam ipse quaerat ex nostris operibus, sed ipsa bonitas moralis ordinis unde potissimum relucet divinarum perfectionum manifestatio. Atqui manifestum est, id aeque haberi in omnibus bonis etiam debitis et praeceptis: quin ipsa ratio debiti et praecepti specialem partem constituit ordinis moralis, propriam scilicet honestatem iustitiae et obedientiae. In merito e converso apud homines, ut iam praenotavimus [98, IV], saepenumero attenditur ad ipsam utilitatem quae ex actione unius in alterum redundat. Ceterum, etiam in hoc, duo notari debent. Primo, homines quoque in retributione mercedis et praemii respiciunt etiam ad ipsam laudabilitatem et honestatem actionis, ut ut aliunde debitae. Procul dubio, qui bona et prompta voluntate solvunt quod ex iustitia debent, ex hoc capite etiam de societate benemerentur; unde in republica bene constituta prae aliis ad altiores gradus promoventur. Secundo, si quando aliquis nihil dicitur mereri eo quod reddat id quod ex iustitia reddere tenetur, ut operarius qui, mercede soluta, laborat in vinea, id non contingit ex eo quod ille labor non meretur mercedem, sed quia haec supponitur iam soluta. Immo unum ex peccatis, quae dicuntur clamare vindictam coram Domino, est in eo

quod operarius debita sua mercede defraudetur. Quare optime S. Thomas. *Homo, in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus iustitiae, quo quis reddit debitum, non esset meritorius* (1. 2ae q. 114. a. 1. ad 1mm). Tantum abest, ut ex iustitiae debito difficultas aliqua creetur Angelico Doctori contra rationem meriti in actu sic debito; quin ut inconveniens per se manifestum adducit, quod *actus iustitiae, quo quis reddit debitum, non sit meritorius.* Quare non placet quod nonnulli dicunt, postulari ad rationem meriti ut actus non sit ex stricta iustitia debitus: id enim est vel simpliciter falsum, vel valde aequivocum, ut ex dictis manifestum efficitur.

102. *Scholium I.* **Utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito?**

Priusquam absolvatur praesens tractatus, placet paucis resolvere duplicem quaestiunculam in materia de merito valde utilem scitu. Prior respicit habitudinem partis inferioris seu sensitivae in ordine ad opus meritorium, et recitatis verbis proponitur ab Angelico (Qq. Disp. *Verit.* q. 26. a. 7.). Porro cum eodem S. Doctore distinguere oportet inter passionem quae praevenit iudicium rationis ac voluntatis electionem, et passionem inde consequentem. Iam vero prior motus de se diminuit rationem meriti, eo quod diminuat rationem voluntarii, ut alibi exposuimus agentes de concupiscentia [52]. Alterum e contrario auget bonitatem, adeoque meritum operationis, dupliciter, nimirum per modum *signi*, et per modum *adiutorii.* Per modum signi quidem, quia passio ipsa consequens in inferiorem appetitum denotat intensiorem motum voluntatis eligentis: *non enim potest esse*, ait S. Thomas, *in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori.* Per modum adiutorii autem, quia passio multum facit ad promptiorem et faciliorem executionem eius, quod ex iudicio rationis voluntas elegit. Nec refert, quod passio de se tendat ad discretionem rationis ex parte saltem praepediendam. Ut enim ibidem praeclare distinguit B. Thomas: " In opere virtutis est necessaria et electio et

executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero eius, quod iam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum, ut homo, actualiter in executione operis existens, multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaph., potius officeret quam prodesset: sicut patet in citharoedo, qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est, quod passio electionem praeveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis quod necessarium est in eligendo: *postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat; quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.* (*loc. cit.* ad 3.)

103. *Scholium II.* **An meritum vel demeritum operis boni vel pravi augeatur ex habitu?**

Haec quaestiuncula in primo adspectu videtur facilis, sed non ita est, si res penitius introspiciatur. Ego existimo, distinctione aliqua opus esse inter habitum virtutis et habitum vitiosum.

I. Quod habitum virtutis spectat, simpliciter concedendum est, actum virtuosum ex eo procedentem esse maioris meriti, ceteris paribus, quam si absque habitu virtutis fieret. Est enim melioris pretii in ordine morali, ut ante probatum dedimus: in merito autem praesertim attenditur ad excellentiam et bonitatem actus. Nec quidquam deperit de voluntarietate actionis. Existimo enim, de virtute generatim dici posse, proportione servata, quod Suarez scite observat, cum ostendit discrimen quod intercedit inter gratiam et concupiscentiam. " In hoc, ait, differt multum inter gratiam et concupiscentiam. Nam concupiscentia movet ad unum sub aliqua ratione, occultando seu minuendo cognitionem eiusdem obiecti sub aliis rationibus. At vero gratia, per se loquendo, illuminat, et ostendit in obiecto omnem rationem boni et mali, quae in illo considerari potest, et inclinat ad prosequendum illud sub perfectissima et suprema ratione boni, quam facit ponderare ac aestimare, prout digna est: atque ita

ex vi gratiae non est necesse ut minuatur libertas. „ (*De voluntario et involuntario*, D. 3. sect. 3. 17.)

II. Quod vero spectat habitum seu consuetudinem vitiosam, imprimis diligenter secernendum est demeritum proprium, sive actuum quibus talis consuetudo contrahitur, sive negligentiae intervenientis in ea extirpanda. De hoc demerito diiudicandum est secundum generalia principia ante exposita: ceterum, et hoc apprime notandum est, illud tunc adquiritur cum praedicti actus exercentur, vel debitam diligentiam ad vitium extirpandum culpabiliter quis omittit, non adhibendo scilicet media necessaria et praescripta in hunc finem. Hinc tale demeritum omnino cessat, si quem vere poenitet de praeteritis actibus, et sincere proponat se facturum quantum in se est ad vincendam eiusmodi pravam consuetudinem, ut ut inveteratam. Loquendo igitur de ipso demerito inhaerente ipsi operationi pravae, quam quis ex vitioso habitu exercet, dicendum puto, praedictam circumstantiam, quod scilicet quis *ex habitu vitioso operetur*, quantum ad aliquid augere, et quantum ad aliquid diminuere demeritum. Primum quidem, quia talis operatio, ceteris paribus, est peior: alterum vero, quia eiusmodi consuetudo obscurat iudicium rationis, et sic in causa est, quod actus sit minus voluntati proprius, quemadmodum locuti fuimus agentes de concupiscentia [52]. Habitus contra virtutis, cum subiaceat perfecto iudicio prudentiae, rationem non obtenebrat, sed perficit; quare maxime est secundum naturam rationalem, qua talem: dum contra vitium propriam perfectionem huius naturae corrumpit. Atque haec dicta sint de hac postrema quaestiuncula, salvo meliori.

DISPUTATIO III.

DE LEGE NATURALI

SECTIO I.

Communi legis notione praeformata, aeterna Dei lex adstruitur.

104. **Totius Disputationis argumentum.** Duo egimus in praecedentibus. Etenim primo quidem assignavimus finem quo collineare ultimo debet humana operatio; tum vero, quae sit propria natura huius operationis, rimati sumus. Oportet modo, ut initio polliciti sumus [5], de ipsa regula sive norma agatur, cui operatio humana si conformetur, ad praedictum finem certo et infallibiliter hominem perducet. Aliqua norma id genus reperitur profecto in ipso dictamine rectae rationis, ut ex praemissis patet [61]. Sed ea nec suprema est, nec ex se vim regulandi habet. Regula enim huiuscemodi in sola divina lege inveniri potest, quae, ut naturali lumine dignoscitur, *lex naturalis* merito nuncupatur. De hac lege propterea sermo erit in hac Disputatione. Res est, ut cuique patet, gravissimi momenti in doctrina morali: inde siquidem proxime dependent quaecumque deinceps dicturi sumus; quin ea ipsa, quae in Disputatione praecedente de natura humanae operationis dicta sunt, ex recta intelligentia huius legis longe penitius capientur, et per propriam causam explicabuntur. In sectione praesente

quaedam praemittimus quasi praenotiones et praecognita ad ea quae subsequuntur.

105. **Definitio legis universe ac generaliter.** Lex (1), generatim inspecta, definitur a B. Thoma (1. 2ae q. 90.): *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* Haec definitio exactissima est ac omnibus numeris absoluta: quare minime corrigi debet, ut nonnulli inconsulte conati sunt, sed declaranda.

Dicitur 1. *Ordinatio rationis.* Hac particula indicatur duplex actus qui concurrit ad legem constituendam. Prior est ex parte voluntatis moventis in finem; siquidem, absque tali motione, nulla existeret *ordinatio*, sed mera quaedam *ordinabilitas* actuum humanorum. Atqui omnes legem concipimus per modum regulae cuiuspiam ordinativae, et quidem efficaciter, humanorum actuum. Alius actus est ex parte rationis, sine qua procul dubio humani actus non dirigerentur, sed perverterentur. Consulto autem B. Thomas, in definitione legis, expressius meminit rationem quam voluntatem. Si quis enim recte consideret, tametsi voluntas legislatoris sit causa efficiens legem, haec tamen, *formaliter* inspecta, potius consistit in ipso rationis dictamine, non quidem speculativae, sed practicae. Dirigere enim et ordinare formaliter spectat ad rationem, licet praerequiratur actus voluntatis moventis in finem, ut dictum est. " Ratio, egregie inquit, habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est q. 17. a. 1. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, imperat de his quae

(1) Dubium est, undenam haec vox derivetur. Iuxta S. Thomam *loc. cit.* ducitur a *ligando*, quia scilicet obligat ad agendum. Alii volunt eam esse a *legendo*, quia cum ferretur, populo legebatur quo omnibus innotesceret. Tullius vult eam dici quidem a *legendo*, sed quatenus legere est eligere, quasi lex sit electa quaedam regula seu norma vivendi. " Arbitrantur, ait, prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere: eamque rem illi graeco putant nomine a *suum cuique tribuendo* appellatam, ego nostro a *legendo*. Nam ut illi *aequitatis*, sic nos *delectus* vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. „ (*De Leg.* lib. 6.) Alii aliter, sed res est parvi momenti, siquidem cuique notissimum est quid ea voce significare velimus.

sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas Principis habet vigorem legis: *alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas quam lex.* „ (*l. c.* a. 1. ad 3.) Hinc divinae leges in Scripturis communiter appellantur *Dei iudicia;* ab Augustino lex aeterna simpliciter dicitur *ratio aeterna;* Aristoteli vero (10. *Ethic.* c. 9.) lex est SERMO *ab aliqua mente profectus qui vim habet cogentem.* (1)

Dicitur 2. *ad bonum commune.* Lex enim exprimit quamdam *primam regulam* humanorum actuum; unde in ratione practica accipitur semper per modum cuiusdam primi principii. Atqui oportet regulam accipere per ordinem ad finem, sicut viam per ordinem ad terminum. Ergo oportet accipere legem per ordinem ad bonum quod est prima finalis causa humanorum actuum. Talis porro finis est bonum quoddam commune: homo enim est pars communitatis; bonum vero partis ordinatur ad bonum totius. Hinc recepta est apud Doctores distinctio inter *simplex praeceptum* et *legem;* quatenus primum quidem ordinatur ad bonum particulare cuiuspiam, lex contra ad commune bonum. Confer Suarez (1. *De Legibus*, c. 6.).

---

(1) Iuxta ea quae alibi ex mente Angelici exposuimus [*Pr. Ph.* 394, *Met. Sp.* 301, 302], lex, formaliter inspecta, non est ipsemet actus mentis sive legislatoris sive subditi psychologice consideratus, sed ipsum verbum seu enuntiabile tali actu expressum; huic enim proprie et formaliter addicitur ratio regulae cui adaequari debent humani actus ut sint recti. Apposite rursus Angelicus. " Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum, quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus.... ideo est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationem, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones: *et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.* „ (*Summa th.* 1. 2.ae q. 90. a. 1. ad 2.)

Dicitur 3. *ab eo, qui curam communitatis habet.* Ordinare siquidem ab bonum commune est proprium eius ad quem spectat cura boni communis : hic porro est qui communitati praeest. " Dicendum, ait Angelicus, quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vices totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet : *quia et in omnibus aliis, ordinare in finem, est eius cuius est proprius ille finis.* „ (*loc. cit.* a. 3.) Oculate autem S. Doctor disiunctive locutus est. Quum enim tradat doctrinam *generalem de lege* QUALIBET : quandoque autem contingat, multitudinem esse sui iuris, ut fit cum forma socialis est democratica, quandoque vero ea iure subiiciatur alicui potestatem habenti; hinc recte S. Thomas dicit, virtutem factivam legis esse vel in multitudine, vel in persona publica quae curam multitudinis habet.

Dicitur 4. *promulgata.* Promulgari dicitur lex, quum sufficienter constituta est, ut in subditorum notitiam deveniat vel devenire valeat: quod quidem diversimode fieri potest, ut postea declarabitur. Est autem manifesta necessitas huius conditionis, quo lex vere existere dicatur. Ut enim luculenter ratiocinatur Angelicus : " Lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde *ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis*, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde *promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.* „ (*q. cit.* a. 4.)

106. **Generalis effectus legis, eiusque proprius finis.** Ex tradita definitione intelligitur, quinam sit immediatus et adaequatus finis cuiusque legis. Est nimirum in *passiva ordinatione* actus ad finem, quae ipsa lege efficitur : quae quidem ordinatio praecise consistit in ea *necessaria*

connexionem actus vel omissionis cum fine quae immediate consequitur promulgationem legis. Unde optime dicitur *obligatio;* est siquidem vinculum quoddam a lege profectum connectens humanam operationem vel omissionem cum fine totius humanae vitae, ut infra explicatius dicetur. Quoniam vero res subiecta evadit bona eo quod assequatur finem, ad quem a proprio suo motore dirigitur, hinc, tamquam proprium ac generalem finem cuiusque legis, B. Thomas hoc assignat, *efficere* nimirum *homines bonos:* quod sic eleganter exponit. " Lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est, ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut virtus concupiscibilis et irascibilis in hoc consistit, quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est, ut bene subiiciatur principanti*, ut Philosophus dicit in 1. Polit. c. ult. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est, quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit, *quae bonum facit habentem*, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter: si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, *scilicet in ordine ad tale regimen.* Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 92. a. 1.)

107. **Corollarium doctrinae proxime expositae.** Ex hac doctrina quidpiam notatu dignum in re morali deducit Card. De Lugo (*De Poenitentia* D. 16. sect. 5. n. 244, seqq.), scilicet id esse proprium legis seu praecepti, ut constituat rem praeceptam in specie illius virtutis quam praecipit: tendit enim ad hunc finem, ut dictum est,

reddendi scilicet subditum bonum, adeoque intendit formaliter honestatem illius virtutis quam praecipit. Ob hanc causam, si idem moralis actus a diversis potestatem habentibus prohibeatur, non propterea ratio malitiae in eo actu multiplicatur, puta quum homicidium lege divina, canonica et civili vetatur. Unde, ut loc. cit. doctissimus iste vir sapienter observat, magnum quoddam discrimen intercedit inter obedientiam et ceteras virtutes quae sunt ad alterum. " Nam illae virtutes, ait, ita sunt ad alium, ut intendant formaliter bonum illius ad quem sunt. Sic iustitia intendit bonum proximi, et quod non spolietur re ipsa, et ideo prohibet furtum; observantia item intendit reverentiam debitam proximo ob sui excellentiam; gratitudo remunerationem: et sic de aliis virtutibus, quae ad hoc tendunt ut proximum tueantur et conservent in bonis suis, vel etiam augeant eius bonum. Obedientia vero ita est ad alium, scilicet ad superiorem, ut tamen magis intendat ultimo bonum subditi, quam ipsius praecipientis. Sicut enim praeceptum ipsum debet ordinari ad bonum subditorum, ita et obedientia: datur enim ut homo iuxta superioris praescriptum bene et utiliter dirigatur, et se dirigi sinat. Quum ergo finis principaliter et formaliter intentus non sit superior aut eius bonum, seb bonum subditi; hinc est quod ad diversitatem specificam praeceptorum parum intersit diversitas praecipientium. Ad quod facit quod in philosophia dici solet, actiones non tam specificari ab agente, quam a termino: quia actio non respicit agens nisi propter terminum, et in bonum termini; ipsum vero terminum respicit propter seipsum. Sic ergo obedientia respicit superiorem propter bonum subditi, et ideo ex bono subditi, non ex diversitate superioris, specificari debet, licet aliae virtutes, quae sunt ad alium, specificentur ex diversitate illius ad quem referuntur. „ (*loc. cit.* n. 252.)

108. **De diversitate legum.** Ad partitionem legis quod attinet, ea dividitur in *aeternam* et *temporalem*, prout lata esse concipitur ab aeterno, ut infra declarabitur, vel in *tempore*. Temporalis subdividitur in *divinam* et *humanam*, secundum quod immediate instituitur et fertur a Deo,

vel ab homine per potestatem legiferam a Deo acceptam. Quum autem dicimus legem divinam esse a Deo *instituta*m, non negamus posse ad eius promulgationem concurrere etiam causas secundas, modo tamen in ea re non se habeant nisi tantum ut manifestantes id quod Deus sola sua auctoritate iubet et sancit. Hinc utraque lex, *divina* scilicet et *humana*, ulterius ita subdividitur. Divina alia est *naturalis*, alia *positiva*, ut scilicet per ipsum naturale rationis lumen cuique intimatur, vel aliquo dono gratiae superaddito, ut quae in veteri et novo Testamento continetur. Accipitur itaque haec divisio formaliter ex diverso promulgationis modo; utrobique enim habetur idem auctor immediatus: saepe etiam conveniunt in materia, ut sunt praecepta quae in Decalogo continentur. Lex item humana alia est *ecclesiastica* seu *canonica*, alia *civilis* seu *politica*, pro duplici communitate perfecta ad quam homo pertinet vel pertinere potest, et duplici ordine potestatis legiferae quam Deus humano generi contulit: lex enim canonica fertur per potestatem B. Petro Apostolorum principi a Christo Domino collatam; civilis autem per potestatem a Deo auctore naturae concessam in ipsa naturali ordinatione hominis ad societatem, ut postea dicetur.

Divisiones recensitae ita invicem comparantur, ut ceterae quidem, excepta prima, sint sicut divisio generis in species: prima e converso non sic, sed tantum per modum cuiusdam analogice praedicati quod de pluribus dicitur per prius et posterius. Lex enim Dei aeterna est fons unde ceterae derivantur, quasi totidem rivuli diversimode discurrentes. Ob hanc causam, priusquam tractationem aggrediamur de *Lege naturali*, cuius consideratio ad praesentem Disputationem pertinet, opus est de hac aeterna Dei Lege uberius disserere. Sit itaque

THESIS XIV.

Existit in Deo lex quaedam aeterna et indefectibilis, cuius gubernationi creata omnia subduntur, et a qua ceterarum omnium legum rectitudo primordialiter derivatur.

109. ***Probatio I. partis.*** In hac prima parte asserimus, dari in Deo legem quamdam aeternam atque indefectibilem. Et re quidem vera,

I. Deus est perfectus gubernator totius universi. [*Met. Sp.* 548, seqq.] Atqui in omni gubernatore praeexistere oportet rationem ordinis eorum quae agenda vel omittenda sunt per eos qui gubernationi subduntur; ratio autem gubernationis rerum, quatenus in principe communitatis existit, lex est et vocatur. Ergo necesse est legem aliquam in Deo agnoscere. Praeterea, semper quod mutabile est et defectuosum, praeexigit aliquid immutabile per quod stabiliatur, et perfectum cuius perfectionem participet. [*Pr. Ph.* 575, 686., *Met. Sp.* 391, 402.] Atqui certum est, leges humanas mutabiles esse et defectuosas. Ergo praeexigunt legem aliquam immutabilem qua firmentur, et perfectam unde ipsarum rectitudo ultimo mensuretur. Lex porro eiusmodi in Deo tantum inveniri potest, quippe in eo solo invenire licet perfectionem absque motu et defectu.

II. Hinc patet ulterius, hanc legem aeternam atque indefectibilem esse oportere. *Aeterna* quidem debet esse, siquidem divina ratio nihil concipit in tempore, sed eius conceptio, sicut esse, aeternitate mensuratur. [*Met. Sp.* 479.] Est praeterea *indefectibilis*. Nam de ratione legis est dirigere; propria autem imperfectio rei istiusmodi est defectibilitas, a rectitudine scilicet: ergo lex defectibilis est lex essentialiter imperfecta. Omnis autem imperfectio est a Deo alienissima.

Nec quidpiam officit factae ratiocinationi, quod vi-

deatur desiderari promulgatio, aeterna scilicet, in tali lege. Ea enim non deficit ex parte Dei legem ab aeterno ferentis, sed *ex parte creaturae audientis et inspicientis*, prout loquitur Angelicus. (*Summa theol.* 1. 2ae q. 91. a. 1. ad 2.) Unde Suarez hoc observat esse singulare in tali lege. " Nam, ait, censetur consummata et perfecta eo ipso quod in mente Legislatoris stabilita est: aliae vero leges non consummantur, donec actu promulgentur. Ratio autem reddi potest. Nam decretum Dei aeternum immutabile est, et sine ulla sui mutatione pro suo tempore obligat: decretum autem hominis mutabile est; unde quamdiu non promulgetur per modum legis, semper se habet potius per modum propositi ferendi legem, quam per modum legis firmiter stabilitae et latae. Unde in hac lege aeterna, per se loquendo, nulla alia publica promulgatio requiritur, ut actu obliget, sed solum quod veniat in notitiam subditi: unde si per internam revelationem nobis innotesceret divinae voluntatis decretum, sufficeret ad obligandum: quod non ita est de lege hominis; nam licet subditus sciat iam esse scriptam apud regem, non obligatur illa donec promulgetur. „ (2. *De Legibus*, c. 1. n. 11.)

110. ***Probatio II. partis.*** Sermo est in hac parte de universalissima efficacia huius legis, quam dicimus se porrigere ad creata omnia omnino. Etenim tam late patet lex Dei aeterna, quantum ipsamet divina gubernatio, ut ex praemissis patet. Atqui creata omnia divinae gubernationi subiiciuntur. *Creata* quidem: nam quae ad Deum ipsum spectant, sunt Deus ipse; nemo autem sibi ipsi subiicitur. *Omnia* vero, quia nihil effugere potest ordinem causae universalissimae, cuiusmodi Deus est. [*Met. Sp.* 554.]

Obiicies cum S. Thoma (*Summa theol.* 1. 2ae q. 93. a. 5. Obiec. 1.). Promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potest fieri, nisi ad creaturas rationales. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae.

Huic obiectioni idem Angelicus hanc, elegantissimam sane, responsionem subiicit. " Aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas

rationales, quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt se ipsa, sed ab aliis aguntur... Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur: rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, in quantum suo praecepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto: ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud Psal. 48. v. 6: *Praeceptum posuit et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi æternæ subduntur. *Unde aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.* „

111. ***Probatio III. partis.*** Hic declaramus propriam causalitatem divinae legis, quatenus haec praecise consideratur sub ratione et munere legis, regulandi scilicet seu dirigendi. Asserimus itaque, in ea lege inveniri fontem, eumque absolute primum, unde derivare oporteat quidquid in ceteris legibus iustum sive rectum elucet. Ratio autem iam in probatione 1ae partis indicata est. Nam haec lex aeterna, in ratione regulae et legis, primatum tenet. Primum autem in unoquoque genere est causa ceterorum quae sunt illius generis. [*Pr. Ph.* 686.] Pulcherrime rursus B. Thomas, qui cum quaestionem definiverit ex illo Prov. 8: *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt;* sic prosequitur. " Lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet, quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secun-

dum non movet, nisi in quantum movetur a primo... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit in 1. *De Lib. arbitr.* c. 6., *quod in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint.* „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 93. a. 3.)

112. *Coroll. I.* **Definitio aeternae legis. Quid differat a providentia et ideis divinis.** Ex dictis multiplex elici potest definitio seu descriptio aeternae Legis, quae tamen diversae definitiones eamdem sententiam continent. Potest itaque definiri cum S. Augustino (22. *Cont. Faustum*, c. 27.): *Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens, perturbari vetans.* In qua definitione vox *naturalem*, ex mente S. Doctoris et Theologorum, significat generatim ordinem a Conditore *impositum naturae*, h. e. toti universo; qui quidem ordo comprehendit ea etiam quibus ad vitam aeternam provehimur per gratiam. Unde alibi (1. *De Lib. arbitr.* c. 6.) sic etiam definit: *Lex aeterna est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima:* vel etiam (*ibid.*): *Lex aeterna est summa ratio cui semper obtemperandum est.* Poterit etiam describi cum Angelico sic: *Lex aeterna est ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum;* vel cum eodem: *Lex aeterna est ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in Principe universitatis, existens.* (*q. c.* a. 1., q. 101. a. 1.) Uti vides, in recitatis descriptionibus verba quidem aliquantisper differunt, eadem tamen est sententia iis subiecta et expressa. Hinc patet discrimen huius Legis a divina Providentia. " Providentia, ait Aquinas, in Deo proprie non nominat legem aeternam, *sed aliquid ad legem aeternam consequens.* Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in con-

siliando et eligendo, quod est prudentiae sive providentiae. Unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. *Et similiter in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 5. a. 1. ad 6.) Differt etiam aeterna lex ab ideis divinis dupliciter. Primo, quia hae proprie versantur circa rerum productionem et creationem; lex autem aeterna circa rerum productarum gubernationem. Secundo, quia idea solum habet rationem exemplaris respectu ipsiusmet Dei, ut secundum illam operetur [*Met. Sp.* 526]; hinc formaliter non respicit subditum, qua talem: contra vero lex habet potius rationem moventis et imprimentis inclinationem vel obligationem ad opus, adeoque respicit subditos, qua tales.

113. *Coroll. II.* **Duplex modus quo aeterna Dei lex participatur in creaturis.** " Quum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, *in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.* „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 91. a. 2.) Quum vero haec participatio diversa sit oportet pro diversa conditione eorum quae aeternam Dei legem participant, hinc alio et alio modo fit in rationali, et irrationali creatura. In illa id habetur intellectuali et rationali modo, media scilicet cognitione intellectuali. Quare ipsa participatio legis aeternae, prout hoc modo existit in intellectuali dictamine rationis, lex quoque proprie est et nuncupatur [105]. E converso, creatura irrationalis non potest hoc modo aeterna Dei lege regulari, sed per ipsam impressionem principiorum naturalium quibus ad proprios actus determinatur. Quare ut promulgatio, sic etiam lex, in tali creatura non dicuntur nisi secundum quamdam analogiae proportionalitatem, ut dictum est. *Hoc modo*, ait Angelicus, *se habet impressio activa principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis, quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.* (1. 2ae q. 93.

a. 5. ad 1.) Hinc diversa est etiam cohibitio seu necessitas in utraque creatura. In irrationali *physica* est, consistens in ipsa determinatione ad unum inhaerente principiis naturalibus [*Met. Sp.* 592, seqq.]: in creatura vero rationali ea dicitur *moralis*, per iudicium scilicet mentis liberae voluntati imposita, ut infra explicabitur.

114. *Coroll. III.* **Utrum in aeternam Dei legem dispensatio cadat aliquando.** Postremo intelligitur ex dictis, proprie et simpliciter loquendo, aeternam Dei legem esse indispensabilem omnino. Id enim tantumdem valeret, quantum si dicatur Deus semetipsum aliquando negare posse; quod quidem est impossibile prorsus. Quapropter si fiat aliquid quod videatur discrepare ab una parte huius legis per modum cuiusdam dispensationis, alia via id ipsum invenietur plane consentaneum eidem legi secundum aliam partem ipsiusmet. Sic exempligratia, quiescere solem, ac generatim miracula, sunt quidem exceptio quaedam in consueto naturae cursu; id tamen est apprime conforme universali ordini providentiae divinae, qua hae ipsae exceptiones ad altiorem divinae gloriae manifestationem apprime conducunt, ut in Metaphysica late ostensum est [*Met. Sp.* 596, seqq.]. Unde egregie Augustinus. *Appellamus naturam cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem cum Deus aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur: contra illam vero summam naturae Legem a notitia remotam, tam Deus nullo modo facit, quam contra seipsum non facit.* (26. *Cont. Faust.* c. 3.)

SECTIO II.

De existentia Legis naturalis.

115. **Legis naturalis brevis adumbratio.** Quemadmodum paulo ante dictum est [110], creaturae omnes pro suo modo aeterna Dei lege regulantur, in quantum ex impressione eius inclinantur in proprios actus et fines. *Inter cetera autem*, pergit Angelicus, *rationalis creatura*

excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (*Summa theol.* 1. 2ae q. 91. a. 2.) Oportet autem ut id fiat per aliquid ipsi naturae rationali inditum et quasi proprium. Ut enim ibidem observat S. Doctor: *Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est q.* 10. *a.* 1. *Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.* (*l. c.* ad 2.)

Ut patebit ex his quae dicturi sumus, recitatis verbis Angelicus Doctor mira brevitate et perspicuitate exactissimam notionem suppeditat legis naturalis, eiusque necessitatem et existentiam ex praestitutis principiis perfecta demonstratione ostendit. Quoniam vero haec res est plane gravissima in doctrina morum, oportet eam uberius declarare et confirmare.

116. **Praenotanda ad ea quae sequuntur.** Ut itaque praesens quæstio exacte proponatur, et recte solvatur, duo in antecessum diligenter observa.

I. Certum est ex intimo conscientiae testimonio, nos, ad mores quod attinet, sic bonum a malo ratione discernere, ut continuo illud esse faciendum, hoc contra vitandum cum summo imperio moneamur. Id nec Kantius in dubium revocare potuit, ut suo loco animadvertimus [68]. Hinc nemo est, qui non iudicet, parentes esse colendos, rationem sensui non esse subiiciendam, patriæ proditionem, latrocinia, grassationes aliaque facinora id genus prorsus esse fugienda. Talia porro iudicia seu dictamina his tribus characteribus insignita apparent. Etenim primo sunt *universalia*, et in ipsis summis imperantibus, et quoad actus etiam mere internos imperium suum exercent. Secundo, sunt plane *ineluctabilia*. Tametsi enim longa vitiorum assuetudine conscientiae sti-

muli obtunduntur, non tamen omnino. Sic nemo est, ut ut perversus et latrociniis deditus, qui latro aut facinorosus dici velit. Postremo, sunt plane *naturalia*, h. e. ex ipsa determinatione naturae rationalis per se emergentia. Id patet ex ipsa universalitate et ineluctabilitate, qua praedita elucent iudicia istiusmodi. Sola enim natura huius effectus proportionata causa existere potest. Non possunt praeterea derivari ex humana institutione seu legibus. Haec enim iudicia versantur circa ea quae sunt per se bona vel mala. Atqui, ut alibi argumentati sumus [67], quae sunt huiusmodi, non regulantur humanis legibus, sed hae potius regulam inde accipiunt.

II. Ut ante notavimus [105, nota], lex formaliter considerata propriam sedem habet in ratione: in ea siquidem elucet enuntiabile practicum de agendis et omittendis, quod est propria et formalis regula actuum moralium a legislatore proficiscens. Hinc proprie est tum in mente legislatoris, tum in mente subditi ; in ea quidem active et ut in mensurante, in hac vero passive et ut in mensurato.

His praestitutis, en quaestio decidenda. Dictamina illa practica de bono faciendo maloque vitando quae paulo ante descripsimus, sunt procul dubio quidpiam ab ipso naturae Auctore profectum, sicut ipsa natura unde per se proficiscuntur, ut dictum est. Id modo supponimus ex his quae late disputavimus in Metaphysicæ Disp. ult. Verum enimvero, proficiscuntur ne per modum *legis* proprii nominis praecipientis bonum ac vetantis malum, ita ut congenitum rationis humanae lumen in ea re non sit aliud nisi aeternae divinae legis promulgator et praeco? (1) Affirmative respondebit sequens.

---

(1) Minime confundi debet demonstratio mox afferenda cum ea quae adhibita fuit in Theologia Naturali [*Met. Sp.* 397], ubi ex naturali dictamine synderesis existentiam Dei comprobavimus. Nam in hac demonstratione supponimus Deum esse, et ex ceteris ipsius attributis ostendere volumus ab eo procedere haec dictamina ut supremo Legislatore. Scilicet, etiam in re praesenti, ea methodo utimur quae circularis seu regressiva appellatur [*Pr. Ph.* 388].

THESIS XV.

Naturale rationis dictamen de actibus per se bonis vel per se malis habet rationem legis proprii nominis per ipsum naturale rationis lumen cuique divinitus promulgatae. Existit itaque lex naturalis.

117. ***Demonstratio.*** Tria proferemus argumenta. Primum ducitur ex consideratione ipsius humanae naturae; secundum ex divina gubernatione; tertium ex consensu sapientum in re praesenti.

Argumentum I. Ut hoc argumentum penitius simul et facilius capiatur, revocare oportet in mentem quae de habitu naturae conditae ad Deum Conditorem pluries in Philosophia speculativa ex doctrina Aquinatis usurpavimus. Nimirum principia naturalia cuique insita se habent, quemadmodum impulsus, quem sagitta recipit a sagittante ut ad praefixam metam perducatur. *Necessitas naturalis*, ait Angelicus, *inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas, qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quod id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, praeter earum naturam, ad violentiam pertinet.* (*Summa theol.* 1. p. q. 103. a. 1. ad 3.) Et alibi. *Natura nihil est aliud, quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam.* (2. *Physic.* lect. 14.) Confer aliud pulcherrimum testimonium eiusdem S. Doctoris quod alibi exscripsimus [*Pr. Ph.* 662]. Hoc posito, en argumentum.

Divinae sapientiae et voluntatis ordinatio, quoad bonum obtinendum a natura qualibet, non potest nobis aliter

innotescere, quam ex innata et propria inclinatione eiusdem naturae; quemadmodum perpendendo, quo feratur impulsus a sapiente sagittario impressus alicui sagittae, procul dubio nota fit intentio et ordinatio proiicientis. Atqui homo ratione constituitur in propria specie. Ergo naturale eiusdem rationis dictamen de bono faciendo maloque vitando est per se manifestativum divinae ordinationis ut illud fiat, hoc autem vitetur. Atqui ordinatio eiusmodi a supremo Gubernatore procedens, ac liberae voluntati subditorum intimata, lex vere et proprie nuncupatur. Confirmatur optime ex dictis de aeterna Dei lege. Homo enim, prout rationalis, est factus ad Dei imaginem [*Met. Sp.* 528]: unde, prae creaturis inferioribus, in eo elucet participata similitudo ipsius divinae rationis. Ergo, sicut in speculativis, ita in practicis, veritas mentis humanae non potest esse nisi irradiatio quaedam veritatis intellectus divini, vel, ut loquitur B. Thomas (*Summa theol.* 1. 2ae q. 91. a. 2.), *impressio luminis divini in nobis.* Dictamina autem practica divinae Sapientiae, respectu eorum quae agenda sunt vel omittenda per creaturas, pertinent ad legem Dei aeternam. Ergo dictamina practica quae ex naturali mentis humanae lumine per se proficiscuntur de agendis vel omittendis, non sunt nisi irradiatio quaedam aeternae legis divinae Sapientiae. Atqui rursus, ut dictum est, lex supremi Legislatoris, prout in mente subditi participatur, retinet rationem legis verae et propriae. Ergo talia dictamina habent veram et propriam rationem legis per ipsum naturale mentis lumen cuique divinitus promulgatae. Apposite rursus Angelicus. " In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda: quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Ps. 4. dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Quasi diceret: lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id

est, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 19. a. 4.)

118. ***Argumentum II.*** Quemadmodum, in argumento praecedente, ex ipsa consideratione naturalis rationis ascendimus ad Deum ut Legislatorem; ita vicissim, in hoc altero argumento, ex consideratione ipsius Dei, ut Legislatoris, regredimur ad propriam rationem divinae legis adiudicandam naturalibus dictaminibus moralibus in quae mens humana propria sponte prorumpit. Et re quidem vera, Deus habet perfectam et specialem providentiam totius humanae reipublicae. [*Met. Sp.* 548, seqq.] Atqui ad talem providentiam plane requiritur ut dictamina, de quibus loquimur, habeant rationem legis proprii nominis per ipsum naturale mentis lumen divinitus cuique nostrum intimatae. Ergo. Assumptio declaratur simul et probatur sequenti ratiocinatione.

I. Imprimis manifestum est, fieri non posse ut in Deo, supposita creatione seu potius creationis decreto, non sit efficax voluntas, ut quae sunt per se bona, fiant ab hominibus, et contra vitentur quae sunt per se mala. Etenim boni principis est, ut efficaci odio scelus prosequatur, et efficaci amore virtutem diligat, atque adeo absolute velit illud a suis subditis non fieri, hoc autem fieri. Ergo maxime id sentire oportet de Deo optimo et sanctissimo gubernatore totius universi, cum praesertim haec gubernatio speciali quadam ratione respiciat homines. Quare Augustinus in Ps. 52: *Si Deus est*, ait, *iustus est: si iustus est, displicet ei iniustitia. Tu autem, cum putas ei placere iniquitatem, negas Deum. Si enim Deus est, cui displicet iniquitas, cum dicis in corde tuo: Favet Deus iniquitatibus meis; nihil aliud dicis quam: Non est Deus.*

II. Praedicta divinae voluntatis efficacia duobus modis intelligi potest. Uno modo, quatenus humana voluntas physice impediatur, ne malum fiat, et vicissim physice necessitetur ad bonum. Alio modo, per obligationem propriam legis, quae est necessitas ratione cognita, cui ta-

men voluntas obniti potest per abusum suae libertatis. Atqui certum est, primum non habere locum in praesenti, nec id pertinet ad munus iusti gubernatoris, praesertim universalis. [*Met. Sp.* 556, seqq.] Ergo alterum affirmare oportet. Ad rem Suarez. " Dico, talem voluntatem (h. e, ut fiant quae sunt per se bona et vitentur per se mala) spectandam esse in Deo, ut supremo Gubernatore, et non ut inveniri potest in persona privata iusta, sive beata, sive viatrice. Deus enim habens illam absolutam displicentiam aut complacentiam, vult absolute illud opus fieri, vel non fieri, quantum ad munus iusti gubernatoris spectat. Ergo est talis voluntas, ut per illam velit subditos obligare ut illud faciant vel non faciant. Non enim potest esse voluntas efficax ut opus absolute fiat vel non fiat ; alias nunquam opus aliter fieret quam Deus vellet, quod tamen non ita est, ut constat. Neque id pertinet ad munus gubernatoris, ad quem spectat ita velle bonum, ut permittat mala, et sinat causas secundas liberas sua libertate uti expedite et sine impedimento. Ergo oportet, ut sit voluntas obligans : nam hoc modo providet subditis in hoc genere, quantum ad rectam et prudentem providentiam spectat. „ (*De legibus*, lib. 2. c. 6. n. 9.)

III. Asserta moralis necessitas sive obligatio, eo ipso quod sit eiusmodi, per rationem manifestari debet humano generi, et imponi liberae voluntati uniuscuiusque. Haec porro manifestatio dupliciter rursus fieri potest. Primo quidem, ipso naturali rationis lumine quod in creatione accepimus ; secundo, lumine superadditae revelationis. Hoc alterum expedit quidem ut fiat [*Pr. Ph.* 426], sed est donum gratuitum naturae superadditum. Atqui Deus, praecise ut naturae Auctor et Gubernator, assertam obligationem imponit humanae voluntati, ut demonstratum est. Ergo per ipsum connaturale mentis lumen ea innotescere debet. Rem porro ita habere, intima cuiusque conscientiae vox manifeste testatur. Ut enim initio diximus [116], practica dictamina quibus, ipsa natura duce, bonum a malo discernimus, summo cum imperio unicuique dictant, illud fieri debere, hoc contra omnino

esse vitandum, non obstantibus quibuscumque in contrarium allicientibus.

119. ***Argumentum III.*** Confirmantur denique quae diximus, communi sapientum consensu. Huius rei testem luculentissimum proferimus M. Tullium, qui, tametsi idololatriae tenebris fuerit obvolutus, quasi *plenus divina voce*, ut ait Lactantius (lib. 6. c. 8.), tam perspicue de hac re loquitur, ut apertius id non potuisset in ipsa divina luce supernaturalis revelationis. Praestat quaedam testimonia huc derivare.

Sic itaque (Fragm. *De Republ.* lib. 3.) " Est quidem vera lex, ait, recta ratio naturae congruens, diffusa per omnes, constans, sempiterna ; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat. Huic igitur legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid licet, nec tota abrogari potest. Nec vero per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus; nec est quaerendus explanator aut interpres alius. Nec est alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit : *unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus.* Ille legis huius inventor, disceptator, tutor : cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac, naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur, effugeret. „

Item in *Oratione pro Milone*, loquens de iure defensionis, ut de re ad naturalem legem pertinente, hanc legem sic praeclare describit. " Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex: quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus : ad quam non docti, sed facti ; non instituti, sed imbuti sumus. „

Prae ceteris vero operibus, praeclara sunt omnino quae de hac re scripsit in 1. et 2. lib. *De Legibus.* Et in priore quidem ita loquitur. " Quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est. Ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo, et vetando. Si lex, ius quoque. At omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus; recteque Socrates execrari eum solebat, qui primus uti-

litatem a natura seiunxisset; id enim querebatur, caput esse exitiorum omnium. „ (*loc. cit.* n. 12.) Paulo vero inferius loquens de cruciatibus impiorum: " Itaque, ait, poenas luunt, non tam iudiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt; ubi sunt, tamen persaepe falsa sunt), quam ut eos agitent insectenturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae, fraudisque cruciatu. „ (n. 14.) Et paulo adhuc inferius. " Quod si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum, iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur; cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala, nulla alia nisi naturae norma dividere possumus. Nec solum ius et iniuria a natura diiudicantur, sed omnino omnia honesta ac turpia. Nam et communis intelligentia nobis notas res efficit, easque in animis nostris inchoat, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.* „ (n. 6.)

In altero vero libro, de praedictae legis Auctore expressius loquens, sic elegantissime prosequitur. " Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem et ultimam, *Mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei;* ex qua illa lex quam dii humano generi dederunt, recte est laudata: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea... Neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habere. Nec quia nusquam erat scriptum, ut contra omnium hostium copias in ponte unus assisteret,

a tergoque pontem interscindi iuberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam, fortitudinis lege atque imperio, putabimus. Nec si, regnante Tarquinio, nulla erat Romae scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sextus Tarquinius vim Lucretiae, Tricipilini filiae, attulit. *Erat enim ratio profecta e rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans: quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tum cum orta est: orta autem simul est cum mente divina.* „ Haec Romanus Orator, cuius verba placuit exscribere, ut pateat quid solius naturae ductu de existentia et notione legis, quam consideramus, sentire oporteat; quum praesertim ea sint apprime conformia his quae de eadem re ex Angelico retulimus et mox addemus.

120. *Coroll. I.* **Lex naturalis quid sit, proprie et formaliter.** Sicut omnis lex, formaliter spectata, est ipsummet enuntiabile practicum de agendis et omittendis, voluntate ac sapientia Legislatoris constitutum, et ab eodem in mente subditorum media promulgatione derivatum [105]; ita lex naturalis, si secundum se seu formaliter consideretur, sunt ipsissima illa enuntiabilia practica, quibus sponte naturae bonum a malo discernendo ipsi nos monemus illud esse faciendum, hoc vero vitandum. Haec enim sunt quae a Deo, ut supremo totius naturae Legislatore, per ipsum naturale rationis lumen proficiscuntur, ut cuiusque voluntatem obligent ad virtutem sectandam et vitia fugienda. Atque huc redit doctrina Aquinatis de hac re. " Dicendum, ait, quod omnibus rebus naturalibus insunt quaedam principia, quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei, ut magneti convenit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suae speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae principia actionum sunt ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his, quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus: unde oportet quod in vi co-

gnitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generis sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quae *lex naturalis*, vel *ius naturale* dicitur; in ceteris autem animalibus *aestimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad agendum convenientes actiones magis quam regulentur, quasi proprio arbitrio agentia. *Lex ergo naturalis nihil aliud est, quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et huiusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et huiusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur.* „ (4. *Dist.* 33. q. 1. a. 1.)

121. *Coroll. II.* **De naturali habitu synderesis.** Sedulo distinguere oportet tria in *naturali iudicatorio*, ut loquitur B. Thomas, humanae mentis de bono vel malo. Primum est ipsa aptitudo naturali lumine rationis congenita per modum cuiusdam virtutis seu habitus instigantis ad bonum, et retrahentis a malo. Alterum est ipsum iudicium, sive actus qui exinde per se profluit, cum ratio est sufficienter evoluta ut bonum a malo discernere queat. Tertium denique est ipsum verbum seu enuntiabile quod tali actu exprimitur. Confer quae dixi [*Met. Sp.* 300... 302.] Iam age: lex naturalis, proprie et formaliter, est hoc postremum, prout dictum est. Secundum vero se habet per modum applicationis seu manifestationis, quasi vox praeconis in promulgatione legis. Primum denique vocatur *synderesis* (συντήρησις): ut enim ait Angelicus, *est habitus* CONTINENS *praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.* (1. 2ae q. 94. a. 1. ad 2.) Dicitur *habitus naturalis*, quia sic mens suapte natura bene est disposita ad diiudicandum in operabilibus, quemadmodum per *habitum principiorum* bene se habet in ordine speculabilium [*Pr. Ph.* 399.,

Met. Sp. 286.] Assimilari consuevit *codici* seu *libro*, in quo Deus sua quasi manu scribit et ipsa creatione insculpit legem naturalem. At enim diligenter observare oportet immensum discrimen, quod intercedit inter hunc codicem naturalem interiorem, et ceteros legum codices. Etenim primo, synderesis est codex quidam *vivus*, cuius scriptura est ipsum internum dictamen quo, natura duce, dignoscimus quid sit nobis faciendum, quid vitandum. Quare, quantum attinet ad *naturalem exigentiam*, non necessario vivificari debet vita quadam superaddita, puta divinae revelationis. Exterior codex e converso mortuus est, pro eo quantum eius scriptura per se non loquitur menti, nisi per interiorem vitam ipsius mentis quodammodo vivificetur. Praeterea, quod in priore codice seu synderesi manu Conditoris est exaratum, propriissime dicitur *lex*, non quidem tamquam in regulante, sed ut in regulato. Dictamina enim naturalia de bono faciendo et malo vitando sunt ipsissima participatio aeternae Dei legis, quae *lex naturalis* nuncupatur. E converso, scriptura codicis exterioris non est lex proprie, sed tropice, h. e. signum legis. Hinc tertio, fieri minime potest, ut scriptura prioris codicis legatur, et lex in eo conscripta seu consignata ignoretur. Haec enim lectio exercetur ipso naturali iudicio de bono faciendo et malo vitando: dictamen vero quod eo iudicio continetur, est ipsissima lex naturalis. Atque haec est ratio quamobrem ex sola analysi seu explicatione huius dictaminis in theologia naturali demonstravimus existentiam supremi Numinis sub conceptu summi Legislatoris [*Met. Sp.* 397.] Contra, non omnis qui legit exteriorem codicem, eo ipso cognoscit legem, ut foret infidelis qui forte legeret Evangelium, quin advertat ad motiva credibilitatis fidei divinae: immo optime contingere potest, ut ex tali lectione, quin aliud addatur, nec per discursum assurgere liceat ad eiusdem codicis auctorem. Hinc postremo, nequit quis operari contra id quod legit in priori codice, quin divinam legem formaliter violet, et sic Deum offendat, ut infra dicemus explicatius. E converso, bene potest quis operari aliquando contra id quod in alio codice, exteriore scilicet, conti-

netur, quin formalis transgressor legis existat, puta si ignoretur auctor vel sensus legis.

122. *Coroll. III.* **De habitu legis naturalis ad legem Dei aeternam.** Patet etiam ex dictis, quomodo se habeant ad invicem lex Dei aeterna, et lex naturalis. Sunt qui dicunt, esse unam eamdemque legem, nisi quod ea dicatur aeterna, prout est in Deo, naturalis vero, prout est naturali rationis lumine cognita. Sed hoc minus recte dicitur. Existit quidem inter utramque discrimen modo assignatum, ut nos etiam diximus [108]; sed sunt et alia discrimina apprime notanda. Etenim lex Dei aeterna ultra se porrigit ac multo latius patet, quam lex naturalis. Illa enim se extendit ad omnes creaturas tam rationales, quam irrationales, ut dictum est, et totius creationis finem, etiam supernaturalem, respicit. Quare lex gratiae est etiam immediata participatio praedictae legis aeternae. Lex contra naturalis ad solam creaturam rationalem spectat, et per se non ordinat nisi ad finem naturae proportionatum, in ordine scilicet naturali tantum consideratum. Praeterea, lex naturalis seipsa innotescit, et sic est regula *propinqua et homogenea voluntatis humanae*, ut loquitur S. Thomas (1. 2ae q. 71. a. 6.): lex contra aeterna est regula absolute prima et per essentiam, quae secundum se nota est iis tantum qui Deum vident, nobis vero nequit innotescere nisi in effectu. Quare idem Angelicus Doctor: " Dupliciter, ait, aliquid cognosci potest. Uno modo *in seipso*, alio modo *in suo effectu*, in quo aliqua similitudo eius invenitur: sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem aeternam nullus cognoscere potest, *secundum quod in seipsa est*, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem vel minorem. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 93. a. 2.) Ceterum lex naturalis et ipsa proprie est lex divina, quia a Deo proxime et immediate, tamquam a naturae auctore, est constituta et dictata; adeoque ratio humana eam non instituit, sed inspicit ac voluntati observandam proponit per officium naturalis synderesis, ut dictum est.

SECTIO III.

De propria materia legis naturalis notationes aliquot.

123. Materia legis naturae summatim exponitur. Ex his quae in sectione praecedente praemisimus de existentia et propria notione legis naturalis, manifestum esse potest, quid assignare oporteat, tamquam propriam materiam circa quam haec lex versetur. Sunt nimirum humanae actiones per se bonae vel malae. Naturali enim lege, ut demonstratum est, promovemur in bonum et avocamur a malo, ipsius naturae ductu, antecedenter ad quamcumque legem positivam superadditam. Atqui nonnisi actiones per se bonae vel malae possunt esse materia legis huiuscemodi. Praeterea, effectus cuiusque legis est efficere bonum subditum, ut ante ostensum est [106]. Quemadmodum autem lex civilis efficit bonum *civem*, lex Evangelica bonum *Christianum;* ita lex naturalis efficit *hominem* bonum, in humanis scilicet actionibus prout sunt huiusmodi. Ergo rursus propria materia legis naturae sunt humanae actiones per se seu suapte natura bonae vel malae. Haec porro bonitas vel malitia, ut iam declaratum dedimus [57], accipitur per comparationem ad naturam rationalem, ut talem, et complete spectatam. Quaecumque igitur ipsius ductu naturalis rationis apprehenduntur ut bona vel mala humana simpliciter, in iis materiam naturalis legis invenies. Hinc B. Thomas brevi formula eaque exactissima docet, omnia praecepta legis naturae huc redire, *ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*, h. e. simpliciter, non secundum quid tantum, in ordine scilicet ad naturam humanam complete spectatam, non vero spectata aliqua tantum parte eiusdem naturae, puta sensum. Hanc autem formulam eleganti plane enumeratione sic evolvit idem

Angelicus. " Quia vero, subdit, bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut contraria et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam: et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus: et secundum hoc ea dicuntur esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc, quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 2.)

124. **Lex naturalis affirmativa vel negativa.** Quae in numero praecedente perstrinximus, argumentum suppeditabunt eorum omnium, quae in sequentibus Disputationibus dicturi sumus. Ceterum, generales quasdam notationes ea de re iuverit modo adiicere. Ac primo quidem, ad plures easque intricatissimas quaestiones rite solvendas, habenda est prae oculis distinctio communiter approbata inter legem naturalem *affirmativam* et *negativam*. Quemadmodum enim interior mentis sententia seu iudicium est actus quidem semper positivus, distinguitur tamen per se in affirmationem vel negationem, prout mens decernit rem esse vel non esse [*Met. Sp.* 312]; ita dictamen

legis naturalis ordinatio quidem est semper positiva humanorum actuum ad finem eorumdem connaturalem, ea tamen quandoque affirmante, quandoque vero negante sententia continetur. Ad priorem pertinent actus per se boni, ad alteram vero actus per se mali. Est autem discrimen valde notandum inter obligationem quae enascitur ex una, et obligationem quae enascitur ex altera lege. *Praecepta negativa*, inquit S. Thomas, *sunt magis universalia, et quantum ad tempora, et quantum ad personas. Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore: non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum: non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus servire.* (Ep. *ad Romanos*, c. 13. lect. 2.)

125. **Lex naturalis permittens vel praecipiens.** Porro si sermo sit de lege naturali affirmante, ordinativa nimirum actuum per se bonorum, ea rursus subdistinguitur. Quandoque enim actus sunt quidem per se boni, sed eorumdem omissio non est per se mala; quandoque e converso ita sunt boni, ut eos omittere, pro tempore scilicet et loco ab eadem lege praescriptis, sit per se malum. In prima hypothesi existit lex naturalis *permittens*, vel *concedens*, ut est proprietas possessionum; in altera vero lex naturalis dicetur simpliciter *praecipiens*, qualis est cultus Deo exhibendus. Hic autem diligenter adverte quae sequuntur.

I. Multum differt lex naturalis concedens, seu permittens, a mera *tolerantia*, etiam iusta, legum humanarum. Haec enim est mera *permissio facti*, qua non impediuntur nonnulla ad praecavenda peiora, ut suo loco declarabimus. Contra, lex naturalis dicitur permittens *permissione iuris*, ut loquuntur: quod enim sic conceditur a naturali lege, eo ipso est eiusmodi ut honeste exerceri possit, adeoque convenienter ad ultimum finem consequendum. Ad rem Angelicus. *Lex humana dicitur aliqua*

permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina, quae dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. (*Summa theol.* 1. 2ae q. 93. a. 3. ad 3.) Huc etiam facit sententia eiusdem S. Doctoris quam alibi retulimus. *Ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia quae ratione regulari possunt.* (*Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 2. ad 3.)

II. Lex naturae permittens positivam continet ordinationem actuum humanorum ad finem ultimum vitae humanae, immo, quantum ad aliquid, ipsa etiam praeceptiva dici potest. Prima pars huius asserti patet ex ipsa declaratione modo tradita. Quae enim hac lege comprehenduntur, quatenus ei substant, sunt per se conformia rectae rationi, tametsi non ita ut oppositum ei adversetur. Atqui quod est huiusmodi, eo ipso morali rectitudine gaudet: dicitur autem actus humanus rectus propterea quia conducit ad finem vitae humanae. Nec refert, quod plura ea lege comprehendantur quae indifferentia dicuntur, ut proprietas possessionum. Haec enim indifferentia nulla est in his actibus in concreto consideratis, et prout naturali lege regulantur, ut in Disputatione praecedente exposuimus [77 seqq.]. Ratio vero alterius partis est, quia cum lex eiusmodi quidpiam concedit, duplex inde emergit obligatio. Altera est, ne quisquam ab alio sine iusta causa praepediatur in libero exercitio facultatis sic a natura concessae. Hinc iurium inviolabilitas, de qua suo loco. Altera vero respicit ipsum modum exercendi talem facultatem a natura concessam. Lex enim naturae, cum permittit aliquid, simul iubet, ut si fiat, recte et honeste fiat. Atque huc spectat elegans doctrina B. Thomae, qua ostendit quo pacto actus *omnes* virtutum dici possint esse de lege naturae. " De actibus virtuosis, ait, dupliciter loqui possumus. Uno modo, in quantum sunt virtuosi: alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, in quantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum

est enim art. praec., quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. *Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat.* Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturali. *Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.* „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 3.)

126. Lex naturalis irritans et simpliciter prohibens. Quod spectat legem naturalem negativam, ea etiam subdistinguitur in duo membra, nimirum in legem *simpliciter prohibentem*, et legem *irritantem*. Quod fit contra priorem legem, est quidem illicitum, sed actus retinet efficaciam in ordine ad dominium transferendum aliosve effectus morales consimiles: ut si quis donaret rem cuius est dominus, quam tamen alteri promisit; illicita procul dubio foret donatio istiusmodi, utpote contra fidem alteri exhibitam, sed teneret, adeoque donatarius dominium rei vere acciperet. E converso, cum lex est etiam irritans, talis efficacia nulla est in actibus qui tali lege adstringuntur: quale foret ex. gr. matrimonium inter patrem et filiam, quippe quod iure naturae nullum est. Dupliciter autem, ut exponit Suarez (*De Legibus*, lib. 2. c. 12.), potest contingere, quod actus praedicta ratione reddatur irritus seu invalidus. Primo quidem, quando actus lege naturali prohibetur ob defectum potestatis vel materiae incapacitatem. Secundo, quando turpitudo actus habet, ut aiunt, *causam perpetuam*, videlicet non solum in ipsa actione, sed in ipso effectu, ut patet in exemplo proxime allato de matrimonio attentato patrem inter et filiam.

127. **Praecepta primaria vel secundaria legis naturae.** Praeter enumeratas divisiones, alia frequenter occurrit in naturali iure, quae cum a diversis diversimode exponatur, expedit eam hic declarare in eum *finem* potissimum, ut pateat mens Aquinatis cum ea de re loquitur. Aliquid igitur ad legem naturae pertinere dicitur dupliciter, *primario* nimirum, vel *secundario*. Quomodo vero id intelligatur ex mente Angelici, colligi potest ex his quae habet *Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 4., q. 100. aa. 1, 8.; 4. *Dist.* 33. q. 1. aa. 1, 2. Porro ex his locis simul collatis, ea dicuntur primis praeceptis legis naturae contineri, adeoque primario ad legem naturae spectare, quae regulam honestatis omnino generalem continent, et quorum rectitudo vel est plane immediate evidens, vel tam explicita, ut confestim cum modica consideratione naturaliter perspici possit. Talia sunt praecepta decalogi. Dicuntur e converso *secundaria* praecepta legis naturae, quae regulam honestatis continent generalem quidem, sed quae ratione circumstantiarum limitationem et quasi exceptionem admittat, quaeque propterea subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicari debet. Qua in re notare oportet discrimen, quod S. Thomas notat inter conclusiones rationis speculativae, et conclusiones practicas: praecepta siquidem legis naturae quae secundaria dicimus, se habent per modum conclusionum quarumdam respectu primorum principiorum synderesis. " Quantum ad communia principia, ait, rationis, sive speculativae, sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, non est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam, apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur, quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in plu-

ribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere, quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam: et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur; puta si dicatur, quod deposita sint reddenda cum tali cautione, vel tali modo: quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. „ (1. 2ae q. 94. a. 4.) (1)

128. **Axioma absolute primum in lege naturae.** Praedicta omnia legis naturae principia, etsi multa et diversa, communicant in una quasi radice, quae respectu ipsorum se habet in ratione practica, ut principium contradictionis in ratione speculativa. [*Pr. Ph.* 441, seqq.] S. Thomas et Scholastici communi suffragio ut axioma huiusmodi assignant simplicissimum aeque ac notissimum illud: *Bonum est faciendum, malumque vitandum;* iuxta illud quod in Ps. 36. legitur: *Declina a malo et fac bonum, et inhabita in saeculum saeculi.* Egregie Angelicus rem ita demonstrat. " In his quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur

(1) Ad pleniorem intelligentiam doctrinae B. Thomae in hac parte valde faciunt quae scite notavit Caietanus sic inquiens. " Quemadmodum in speculativis, praeter prima principia communissima, inveniuntur prima principia per se nota in Geometria et in Arithmetica, etc.; ita in practicis, praeter communissima praecepta prima, scilicet, esse bonum prosequendum, malum esse vitandum, sunt propria praecepta etiam prima in illo ordine, ita quod secundum unumquemque inclinationis naturalis gradum sunt aliqua praecepta prima ut principia propria per se nota, et reliqua praecepta secunda, ut conclusiones ex eis dependentes. Verbigratia, in homine sunt tres inclinationes naturales, scilicet ad esse et vivere, ad generationem, et ad rationabiliter se habendum ad se et alios. Prima praecepta in singulis inclinationibus sunt de fine primario illius habendo, conservando, et consequendo, et de illius contrariis vitandis: secunda autem praecepta sunt de fine secundo eiusdem inclinationis et illius contrariis, et etiam facilitatem et difficultatem praebentibus primario fini. Verbigratia, in inclinatione nostra esse et vivere, comedere, non comedere, pertinent ad prima praecepta, quia comestione conservatur vita quae est primarius finis illius, et non comedendo absque dubio

in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4. Metaph. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et malum vitandum: et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, *ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 2.) Ex hac luculentissima doctrina haec patent, quae simul ostendunt, quam imperite nonnulli voluerint doctrinam Scholasticam in hac re etiam emendare.

I. Oculatissime B. Thomas in recitato testimonio ait, principium illud, *Bonum est faciendum malumque vitan-*

---

destruitur. Tali autem cibo vel potu uti, quibus homo ad promptitudinem vitae, quae est finis secundarius eiusdem, utitur, pertinet ad secundaria praecepta eiusdem inclinationis, ad quae etiam spectat moderamen cibi, potus et exercitii, quibus facilius vita conservatur, et horum contraria iuxta doctrinam Auctoris in 4. *Dist.* 33. q. 1. Propter quod, quando legis, aliquid esse contra prima praecepta legis naturae, non recurras statim ad communissima praecepta, quae sunt prima simpliciter, sed respice in qua materia est sermo, et curre ad praecepta prima in illo ordine, et intuendo primarium finem, non quoad bene esse, sed quoad esse, perspicies, quid veritatis habeant quae legis etc. Et quoniam principia prima in tali ordine reducuntur ad prima simpliciter et dependent ab eis, et defenduntur ab illis, et rursus principia prima in tali ordine, licet secundum se sint per se nota, non oportet esse per se nota quoad nos, ac per hoc contingit, quae sunt secundum se principia per se nota, esse quoad nos conclusiones: idcirco prima praecepta propria illi inclinationi ad vivere appellantur quandoque conclusiones vel quasi conclusiones, et secundaria praecepta respectu primorum simpliciter, et quoad nos. „ (In 1. 2.ae q. 94. a. 1.)

dum, esse primum praeceptum *legis*. Hoc est generalissime intelligendum de lege *qualibet*. Ut enim ante exposuimus [106], hic est proprius et generalis effectus cuiusque legis, *reddere* scilicet *subditum bonum*. Quare, etiam in lege gratiae, proponitur tamquam generale praeceptum illud, *Bonum fac et malum devita*, ut paulo ante citavimus ex Psalmis: cui affine est illud Isa. 7. 15: *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum*. Quemadmodum itaque commune illud principium: *Si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia;* geometra limitat ad propriam materiam, *magnitudinem* scilicet; arithmeticus ad numeros [*Pr. Ph.* 396]: similiter etiam se gerit ratio practica in his quae ad legem *naturae humanae* pertinent, coarctando nimirum communissimum axioma, *Bonum est faciendum malumque vitandum*, ad bonum malumque *humanum naturaliter* apprehensum. Haec est vis illorum verborum B. Thomae quae paulo ante recitavimus. *Hoc est primum praeceptum* LEGIS (h. e. cuiuscumque, non solius legis naturae), *quod bonum est faciendum et malum vitandum: et super hoc fundantur omnia alia praecepta* LEGIS NATURAE, *ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta* LEGIS NATURAE, *quae ratio practica* NATURALITER *apprehendit esse bona* HUMANA.

II. Manifeste sermo est in tali axiomate de bono humano, quod est *simpliciter* tale, non autem *secundum quid* dumtaxat, nimirum de *vero* bono naturae humanae, non *apparente*. Quod enim intendit lex, est subditum reddere vere et simpliciter bonum [106]. Quale autem sit bonum huiuscemodi, late in Disputatione praecedente declaratum habes, praesertim [57, seqq.].

III. Duplex est pars in recitato axiomate, altera affirmans, *bonum est faciendum;* altera vero negans, *malumque vitandum*. Huc etiam referre oportet regulam paulo ante traditam de lege affirmante et negante. Nimirum, semper et pro semper urget prohibitio de malo vitando: nemini enim unquam et usquam licet pravum quidpiam admittere in moribus seu vitiosum. Quod vero spectat bonum faciendum, minime profecto id ita intelligitur, quasi omne bonum, et ab omnibus, et omni

tempore et loco exerceri debeat. Quare, ut cetera praecepta affirmativa, intelligendum est in sensu accommodo ad qualitatem materiae, personarum, et circumstantias ceteras. Id porro ab ipso axiomate determinatur. Quum enim agitur de tali bono et in talibus circumstantiis, ut illud omittere foret de se pravum, eo ipso quod omne malum sit semper vitandum, bonum quod est eiusmodi, necessario fieri debet. Secus obligatio ad bonum faciendum non erit nisi hypothetica, eo sensu scilicet, ut si fiat quidpiam, quod ceteroquin omittere liceat, id recte fiat, accommodate scilicet ad normam rectae rationis, ut suo loco declaravimus [61].

SECTIO IV.

De propria obligatione legis naturae.

129. **Declaratur quaestionis titulus. Solutionis difficultas.** Post demonstratam existentiam legis naturae, qua nostra voluntas, salva intactaque manente sua physica libertate, ad actiones per se bonas adstringitur et a malo retrahitur, oportet in intimam naturam huius ipsius quasi vinculi penitius animadvertere, quod sic necessitat voluntatem ad prosecutionem boni malique fugam, ut tamen relinquatur in potestate eiusdem bonum prosequendum aversari et malum aversandum prosequi. Haec est necessitas illa moralis, quam ipsa natura duce exprimimus formulis illis absoluto modo prolatis: *Hoc faciendum*, *Debeo*, *Hoc non licet*, aliisve consimilibus. *Absoluto modo*, inquam; talem enim et tantam necessitatem sic apprehendimus, ut ea vim suam adhuc in cuiusque conscientiam exerat, tametsi minae vel lenocinia generis cuiuscumque in contrarium invitant. Haec porro est necessitas quae propria est legis naturalis, atque *obligatio* dicitur, eamque explicare hic intendimus. Quemadmodum enim ante declaravimus [120], lex naturae sunt ipsa enuntiabilia practica quibus sponte naturae bonum a malo sic

ratione discernimus ut continuo nos ipsi moneamus, *illud esse plane faciendum*, *hoc vero vitandum omnino* quibuscumque in contrarium non obstantibus (1). Haec autem quaestio solutionem habet perdifficilem, ut manifestum fit ex ipsa diversitate sententiarum inter doctores etiam magni nominis, ut mox dicemus. Sicut enim saepenumero fit in aliis quaestionibus bene multis, item in praesenti accidit, ut certissime quidem agnoscatur rei existentia, eaque conceptu satis claro in ordine directo nostrarum cognitionum a rebus ceteris discernatur; difficiliter tamen omnino quis non deerrat, quum per reflexum mentis reditum ad intimam ipsiusmet rei essentiam explicandam acceditur. Nec miretur quispiam. Deus enim insculpsit in cordibus cuiusque, sive docti, sive indocti, legem naturalem, ut conscientia totius humani generis, moraliter quidem, sed efficaciter dirigeretur ad bonum prosequendum malumque vitandum, per naturale scilicet officium syn-

(1) " Si nihil est tam contra naturam quam turpitudo (recta enim et convenientia et constantia natura desiderat aspernaturque contraria), nihilque tam secundum naturam quam utilitas; certe in eadem re utilitas et turpitudo esse non potest... Quare error hominum non proborum, cum aliquid, quod utile visum est, arripuit, id continuo secernit ab honesto. Hinc sicae, hinc venena, hinc falsa testamenta nascuntur: hinc furta, peculatus, expilationes, direptionesque sociorum et civium: hinc opum nimiarum potentiae non ferendae: postremo etiam in liberis civitatibus regnandi existunt cupiditates, quibus nihil nec tetrius, nec foedius excogitari potest. Emolumenta enim rerum fallacibus judiciis vident; poenam, non dico legum quas saepe perrumpunt, sed ipsius turpitudinis, quae acerbissima est, non vident. Quamobrem hoc quidem deliberantium genus pellatur e medio (est enim totum sceleratum et impium), qui deliberant utrum id sequantur, quod honestum esse videant, an se scientes scelere contaminent: in ipsa enim dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenerint. Ergo ea deliberanda omnino non sunt, in quibus est turpis ipsa deliberatio. Atque etiam ex omni deliberatione, celandi et occultandi spes opinioque removenda est. Satis enim nobis (si modo in philosophia aliquid profecimus), persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avare, nihil iniuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum. „ (Cicero, 3. *De Officiis*, c. 8.) Confer etiam testimonium quod alibi retulimus ex Aristotele. [*Met. Sp.* 398, nota.]

deresis ad illud instigantis, et ab hoc retrahentis. Haec porro directio habetur per primam illam legis et obligationis cognitionem directam, quae cuique obvia est et verax; non vero per speculativam aliam et reflexam discussionem, quae vitio ratiocinationis non est cognitio legis quam Deus tulit, sed quam nonnulli comminiscuntur.

130. **Diversae sententiae de natura obligationis de qua hic agimus.** Sunt itaque, in re praesenti, bini opinandi modi, quorum uterque in binas alias sententias praecipue subdividitur. Prior concipit hanc obligationem ut quidpiam constitutum seu profluens ex ipsa natura rationali, in signo priori ad regulam ei impositam per aeternam Dei legem: e converso alii concedunt quidem in natura rationali sic spectata inveniri fundamentum aliquod huius obligationis, hanc tamen repetunt ex natura rationali, prout est *aeterna Dei lege regulata*, adeoque eam concipiunt ut quid profluens a Deo, non utcumque, sed sub formali ratione Legislatoris. Huc redit summa duplicis modi quo ea res explicata invenitur apud eos qui hanc materiam tractant. Sub utraque autem explicatione binae habentur diversissimae sententiae, ut diximus.

Prima est iuxta placita rationalistarum, duce praesertim Kantio, qui decernunt, ut diximus [68], animum humanum non accipere determinationem nisi a se, qualibet alia potestate exclusa, cuius imperio sit subiectus: immo superiorem nullam regulam humanae operationis agnoscunt; ex quo fit, ut divina voluntas ipsa (iuxta eos rationalistas qui Deum esse fatentur, eumque a mundo distinguunt), non ex se sed ex natura nostra vim nos obligandi accipiat. Haec est quam *autonomiam* rationis appellant, qua ratio ipsa sibi est lex. Ex hoc exitiali principio fluunt innumera illa consectaria, quae deducunt, ut humanum genus ab obedientia divinis mandatis debita subducant, eorum praesertim quae ad supernaturalem ordinem spectant.

Altera sententia est plurium Scholasticorum, qui admittunt quidem obligationem veri nominis profluentem

ex ipsa natura rationali per se spectata, non ut substat aeternae Dei legi, sed modo longe diverso ac rationalistae effutiunt. Fatentur quidem, ut par est, summam dependentiam creaturarum a Conditore, atque adeo ius inalienabile quod ipsi competit, praescribendi humano generi quae ipsi placuerint, etiam supra naturalem rationis captum. Volunt tamen, obligationem veri nominis in humanam voluntatem proxime derivari ex ipsa essentia rationali, per se spectata, eo dumtaxat titulo, quod *nonnullae actiones eam deceant, aliae vero dedeceant*, ac propterea docent, istiusmodi obligationem esse constitutam antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae et voluntatis quae propria est Legis aeternae. Minime autem inficiantur, divinam voluntatem hanc obligationem *velle*, et omnino ei *displicere*, ut quidquam contra eam agatur, et utrumque naturali lumine dignosci posse: sed haec non est nisi quaedam voluntas quae obligationem *non facit*, sed *approbat* tantum, et adiectione alicuius praemii vel poenae *sancit*. Quoniam vero obligatio *propria* legis naturalis est praecise ea necessitas moralis, quam naturali rationis lumine apprehendimus eo ipso quod hae actiones ut suapte natura bonae, hae contra ut per se malae agnoscuntur, hinc consequenter ad haec principia oporteret dicere, quam vocamus naturalem legem, non esse participationem aeternae Dei legis, sed legem quamdam ea priorem, *tametsi ab ea approbandam et sanciendam*. Ita prae ceteris expressius hanc sententiam docuit Vazquez in 1. 2ae Disp. 58, 90, 96, 97, 100. Item et praecipue Disp. 107. c. 5. et Disp. 144. Huic sententiae multum procul dubio favent quae tradit Suarez Tr. *De bonitate et malitia act. hum.* D. 1. sect. 2., Disp. 7. sect. 1.; *De Legibus*, lib. 2. c. 6. n. 11. seqq., c. 9. n. 4., c. 15. n. 4.; item Card. De Lugo *De Incarnatione*, Disp. 5. sect. 6. Uterque enim consentit Vazquesio in eo quod praecipuum est in materia praesenti, ut scilicet agnoscant obligationem quamdam veri nominis in actibus moralibus in signo priori ad aeternam Dei legem; quae quidem obligatio est illa ipsissima de qua loquitur Vazquez, ut citata loca suis oculis legenti patere potest.

Tertia sententia admittit quidem obligationem legis naturae proxime procedere ab aeterna Dei lege, eam tamen formaliter repositam esse docet in necessaria actionis vel omissionis connexione cum *formali* beatitudine. (1) Necessitas proinde moralis qua adstringitur humana voluntas ad bonum prosequendum malumque vitandum, in his quae naturali lege praecipiuntur vel prohibentur, si formaliter spectetur, iuxta hunc dicendi modum est ipsa impossibilitas, divina voluntate sancita et naturaliter cognita, ponendi vel omittendi actionem, quin ea positione vel omissione incurratur reatus beatitudinis vel differendae vel perpetuo amittendae: differendae quidem, si obligatio sit levis, vel ad veniale, ut theologi loquuntur; perpetuo vero amittendae, si obligatio sit gravis, vel ad mortale. Ita fere ex recentioribus Costa-Rossetti (*Philosophia Moralis*, Pars I. c. 3.), Van der Aa (*Praelect. Phil. Schol. Brevis Conspectus*, Vol. 4. *Ethica*, Prop. 34.), quibus praeiverat Taparelli (*Saggio Teoretico*, Dissert. 1. c. 4.).

Quarta denique sententia convenit cum praecedente in eo, quod derivet obligationem legi naturali intrinsecam ex aeterna Dei lege. Differt autem propterea quia eam constitutam *formaliter* esse doceat *in signo priori* ad voluntatem Dei beatitudinem decernentis vel ipsius amissionem comminantis, tametsi istiusmodi sanctio est verissimum *signum* obligationis praeexistentis. Haec mihi videtur sententia ceteris omnino praeferenda. Ex his enim, quae de ultimo hominis fine in praecedente disputatione, et de existentia legis naturalis in hac disputatione sunt praeiacta, haec sententia necessario ducitur. Sit itaque

---

(1) Consulto dixi *formali*. Si enim sermo foret de *obiectiva*, tunc perinde foret ac constituere propriam rationem obligationis in necessaria connexione actus humani vel omissionis cum ipso *obiecto* finali voluntatis. Haec porro sententia ea foret quam nos amplectimur.

THESIS XVI.

Obligatio moralis intrinseca legi naturali non potest repeti ex natura rationali per se spectata, h. e. in signo priori ad aeternam Dei legem. Ipsum etiam formale discrimen inter bonum et malum in moribus non existit actu nisi consequenter ad dictamen rationis aeterna Dei lege regulatae.

131. *Probatio I. partis.* — **Excluditur explicatio rationalistica.** Haec est prior explicatio, qua, ut dictum est, obligatio moralis asserituri ndependenter a Deo ut summo naturae legislatore. Iam age: triplici argumento vel potius argumentorum genere ea excluditur. Etenim primo quidem contra hunc errorem militant ea quibus in Theologia naturali [*Met. Sp.* 516, seqq.] asserta est omnimoda dependentia creaturarum omnium a supremo Conditore et Gubernatore: talis namque dependentia est manifeste inconciliabilis cum autonomia rationis humanae qualem fingunt rationalistae. Praeterea, faciunt etiam adversus hunc errorem omnia quibus ipsa existentia legis naturalis demonstrata est. Singula enim argumenta quae protulimus [117, seqq.], evincunt voluntatem humanam naturali quidem rationis iudicio reipsa obligari ad bonum faciendum malumque vitandum, sed secundum quod naturalis ratio promulgat ordinationem divinae sapientiae et voluntatis qua ad finem naturae humanae consentaneum voluntas ipsa ultimo dirigitur. Ratio itaque non est legislatrix, sed applicativa legis ex altiori principio derivatae. Denique, humana ratio et voluntas sunt binae facultates unius eiusdemque naturae. Quare praeceptum quod imponit humana ratio et obligatio inde consequens in humanam voluntatem, ipsi naturae humanae potius tribui debent, quam rationi et voluntati: facultates enim sunt quaedam instrumenta naturae. Si itaque, nullo ha-

bito respectu ad potestatem natura humana altiorem, ratio imponeret veri nominis obligationem voluntati, eadem omnino natura sibi vere praeciperet seque vere obligaret, idque potestate sibi propria et ab alia potestate independente. Atqui id est contra communem ipsius naturae sensum. Omnes enim in praecipiente concipiunt notionem superioris respectu illius cui praecipit: atqui fieri nequit ut eadem natura sit sibi superior et subdita, ut constat ex terminis.

132. **Excluditur altera explicatio.** Huc pertinet secunda sententia, quam ex mente quorumdam scholasticorum ante exposuimus. Omissis aliis, refellitur duplici ratione potissimum. Etenim

I. Necessitas illa moralis, quam in naturalibus dictaminibus de bono faciendo maloque vitando concipimus omnes, et absolutis illis formulis exprimimus, dicendo, ex. gr.: *Parricidium est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris: Deo est obediendum;* vel est veri nominis obligatio moralis, vel non. Non potest certe hoc secundum affirmari. Si qua enim est necessitas, eaque absoluta, moralis tamen, quae scilicet ratione apprehendatur quin inde physice cogatur voluntas, est procul dubio ea quam his et consimilibus formulis concipimus et exprimimus. Atqui obligatio formaliter sita est in eiusmodi necessitate. Dixi *formaliter;* postea enim decidenda erit quaestio de propria causa *efficiente* ipsius. Ergo aliud membrum eligere oportet, adeoque fatendum est, necessitatem his formulis expressam esse obligationem moralem proprii et stricti nominis. Si itaque istiusmodi obligatio asseritur esse constituta in signo priori ad aeternam Dei legem, ergo ipsa natura humana per se haberet vim se vere et proprie obligandi, et sic in vero et proprio sensu ipsa sibi aliqua praeciperet, aliaque vetaret. Atqui nemo non videt, hoc magna ex parte recidere in praecedentem sententiam.

II. Secundo et praecipue refellitur haec opinatio ex fundamentalibus principiis Doctoris Angelici, quae praeacta sunt in sectionibus praecedentibus. Etenim nemo negare potest, naturalia dictamina synderesis esse pro-

priam et formalissimam regulam humanae operationis, idque praestare potissimum ratione moralis obligationis quae in ipsis elucet. Ergo haec directio seu obligatio derivari debet a prima et imparticipata regula omnium actuum et motionum: semper enim quod est per participationem, derivari debet ab eo quod est per essentiam. Atqui haec prima et imparticipata regula est aeterna Dei lex [111]. Ergo repugnat similem, immo et quamcumque aliam obligationem, quae tale nomen mereatur, adstruere in signo priori ad aeternam Dei legem. Hinc egregia illa B. Thomae sententia, quae axiomatis loco semper haberi debet prae oculis in tota Philosophia Morali. *In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.* (*Summa theol.* 1. 2ae q. 19. a. 4.)

133. ***Declaratio et probatio II. partis.*** Quae in hac altera parte continentur, eo spectant potissimum, ut radicitus omnino tollatur fundamentum, si minus unicum, at certe praecipuum, duplicis sententiae in priore parte exclusae. Si enim attente res inspiciatur, id inde habetur, quod ipse actus moralis in esse boni vel mali concipiatur perfecte constitutus in signo priori ad aeternam Dei legem. Quum autem sit primum axioma in ratione practica illud: *Bonum est faciendum malumque vitandum;* quo quidem axiomate moralis obligatio exprimitur: hinc pronum est, si non omnem, saltem aliquam veri nominis obligationem imaginari, quam aeterna Dei lex non faciat, sed ad summum approbet ut ulteriore quadam sanctione communiat. Quoniam autem veritas in hac re ex ipsa eiusdem explicatione dependet, hinc quae sequuntur, diligenter adverte.

I. Bonitas humani actus duplici modo spectari potest. Uno modo, praecise in *esse essentiae*, ut nonnulli loquuntur, h. e. per modum quidditatis pure possibilis, et respectu creaturae rationalis conditionate existentis, qualis ex. gr. foret bonitas quam concipimus fore in Angelo

Deum amante, si fieret. Patet, hanc bonitatem, ut ipsam rationem entis, non inveniri, nisi in simplici ordine rerum possibilium, qua talium. Alio modo spectari potest in *esse actuali*, prout scilicet consideratur convenientia vel disconvenientia actuum moralium respectu naturae actu existentis. Porro inter utrumque hae dantur differentiae apprime notandae. Etenim primo, fit homo simpliciter bonus, non secundum bonitatem pure possibilem humanae operationis, sed secundum bonitatem actualem talis operationis. Fit enim bonus, ut actu est. Praeterea, si actus bonus vel malus primo modo spectetur, invenitur esse obiectum divinae sapientiae quidem, sed in signo priori ad decretum creationis. Pertinet enim ad simplicem Dei intelligentiam. Quum autem lex Dei aeterna tale decretum, creationis scilicet, includat vel supponat, hinc talis bonitas, et malitia ei opposita, sunt in signo priori ad eam legem, ut ceterae essentiae possibiles, qua tales. E converso dicendum est, si ea bonitas altero modo spectetur. Ratio liquet. Nam talis bonitas eatenus habetur, quatenus supponitur creatura rationalis actu ordinata ad finem. Haec vero ordinatio fit bonitate divinae voluntatis hunc finem praestituentis, et sapientia divini intellectus ordinantis quae sunt ad finem; in qua quidem ordinatione reposita est aeterna Dei lex [112]. Hinc tertio (quod est praecipue animadvertendum in materia praesente), bonitas priori modo inspecta considerari potest, et reipsa consideratur saepenumero a nobis, ratione speculativa dumtaxat, ut fit in scholis, quae quidem haud raro fallitur. Altero modo e converso spectata, pertinet ad rationem practicam seu synderesim, quae certe in suo iudicio nunquam fallitur, ut paulo inferius cum B. Thoma exponemus.

II. Ex hac explicatione facile apparet ratio secundae partis propositionis quam asseruimus. Ut enim actu existant operationes humanae moraliter bonae, vel moraliter malae, necesse est ut eae consentiant dictamini *practico* rationis discernentis honestum a turpi in talibus actionibus. Tale autem dictamen pertinet ad iudicium synderesis: quae quidem est participatio aeternae Dei legis

in rationali creatura. Ergo non datur *actu* eiusmodi bonitas vel malitia, nisi consequenter ad dictamen rationis aeterna Dei lege regulatae. Hinc S. Thomas in testimonio ante recitato [132, II] ipsam *bonitatem* humanae voluntatis repetit ex eo quod in sua operatione concordet cum aeterna Dei lege per rationis lumen ei applicata. Hic enim est manifestus sensus illorum verborum : *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanae*, EX QUA EIUS BONITAS MENSURETUR, *habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.* Quibus gemina sunt quae idem S. Doctor (Qq. Disp. *De Malo*, q. 2. a. 4.) scribit, ubi, cum eleganti discursu exposuerit, quo pacto accipere oporteat malum in actibus pro diversitate agentium, haec subdit in rem nostram. *Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis, in quantum est homo. Hoc autem est ratio. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur*, SECUNDUM QUOD ACTUS CONCORDAT RATIONI INFORMATAE LEGE DIVINA, VEL NATURALITER, VEL PER DOCTRINAM, VEL PER INFUSIONEM.

THESIS XVII.

Obligatio moralis, formaliter considerata, consistit in necessario humani actus eiusve omissionis nexu cum Deo qua finali obiecto voluntatis. Necessarius vero nexus eiusdem actus omissionisve cum beatitudinis consecutione moralem obligationem significat quidem et consequitur, eam tamen formaliter non constituit.

134. ***Probatio I. partis.*** Colligitur ex ipsa analysi conceptus obligationis moralis. Et re quidem vera, nomen obligationis est a *ligando:* denotat enim quoddam quasi vinculum voluntati iniectum in sua libera operatione. Patet autem, hoc non posse intelligi per modum physicae coactionis ab extrinseco provenientis, qua voluntas deter-

minetur ad unum prae alio eligendum. Id siquidem non modo tollit exercitium libertatis, sed praeterea repugnat generali conceptui appetitionis elicitae. Item, non potest esse necessitas quaedam *subiectiva*, quae scilicet inhaereat in ipso actionis principio, qua hoc physice determinetur ad unum. Id enim similiter repugnat actioni liberae libertate indifferentiae. Relinquitur itaque ut sit necessitas quaedem *finalis*. Finis enim movet per modum boni apprehensi: talis autem movendi modus non repugnat libero arbitrio. [*Pr. Ph.* 616, *Met. Sp.* 361, seqq.] Vinculum propterea quod nomine obligationis importatur, est necessitas quaedam iniecta libero arbitrio non physica, sed *moralis*, quae nimirum efficaciam suam exercet prout est ratione cognita. Recte appellatur moralis, eo quod ratio est principium actuum moralium. Iam age, duplex agendi necessitas agnoscitur a ratione. Una est *hypothetica*, quae scilicet dependet ab aliqua libera electione, cuiusmodi foret ex. gr. necessitas quam quis apprehendit adhibendi navem, si velit oceanum transfretare. Atqui manifestum est, moralem obligationem non esse eiusmodi: siquidem voluntas ea remanet ligata, tametsi nolit. Est ergo alius modus necessitatis, moralis quidem, sed *absolutae*, scilicet independentis ab ipsa libera voluntatis optione. Iam vero, ratio non potest istiusmodi agendi necessitatem voluntati proponere, nisi 1° agatur de bono quod non sit nisi finis absolute et simpliciter, adeoque ulteriori electioni non subiiciendus; 2° ratio exhibeat necessariam alicuius actionis vel omissionis connexionem cum hoc fine; alias enim nulla apparebit absoluta necessitas ponendi actionem potius quam omittendi, vel e converso. Ergo tandem, a primo ad ultimum, moralis obligatio resolvitur in necessitatem agendi vel non agendi ratione cognitam quae exurgat ex necessaria connexione actionis vel omissionis cum fine absolute et simpliciter ultimo voluntatis. Talis porro finis non est nisi Deus: ipse enim tantummodo, utpote bonum infinitum, est finale obiectum immetatae tendentiae humani appetitus.

Confirm. I. ex summa efficacia moralis obligationis.

Nam moralis obligatio ex una parte relinquit in potestate voluntatis ut haec ei obsecundet vel refragetur; ex alia tamen sic a ratione apprehenditur, ut exhibeat aliquid absolute omnino faciendum vel omittendum, non obstantibus quibuscumque in contrarium allicientibus. Atqui haec duo optime conspiciuntur in ea necessitate quam declaravimus. Deus enim, et solus Deus, adaequate explere potest tendentiam rationalis appetitus seu voluntatis: cognitio tamen quae de tanto obiecto in hac vita habetur, est valde imperfecta et quasi aenigmatica. Atqui inde optime explicantur duo, quae in morali obligatione inveniri diximus. Nam imprimis ob imperfectam Dei cognitionem contingit, ut rectum rationis iudicium obtenebretur, atque ita Deus, tametsi obiectum adaequatum voluntatis, ei tamen non perfecte proponatur. Inde vero fit ut voluntas etiam circa tale obiectum libera remaneat. [*Met. Sp.* 368.] Id tamen minime prohibet, quominus semper maneat inconcussa veritas naturali iudicio rationis evidens, quod scilicet bonum infinitum nulli debeat cedere, sed contra sit omnibus praeferendum. Quo spectat illud ab Augustino egregie dictum. *Hoc omnes consentiunt Deum esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt.* (*De Doct. Christ.* lib. 1. c. 7. n. 7.)

Confirm. II. auctoritate S. Thomae. Etenim id imprimis manifeste deducitur ex dictis de aeterna Dei lege, unde omnis omnino veri nominis obligatio derivatur ex mente S. Doctoris. [111, 112.] Quemadmodum enim, ex definitione tradita a S. Doctore, lex quaelibet est ordinatio ad bonum commune, ita lex Dei aeterna est ordinatio ad bonum commune totius universi, quod quidem non est aliud nisi Deus ut summum bonum. [*Met. Sp.* 530.] Ergo necessitas moralis, quae ex hac ordinatione profluit, non potest esse nisi necessaria quaedam habitudo, aeterna Dei lege constituta, inter actionem quampiam vel omissionem et hoc bonum summum quod est ipse Deus. Deinde id ipsum ostenditur ex pulcherrima doctrina, quam tradit cum expendit, an bonitas humanae voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. *Bonitas voluntatis*, ait, *dependet ex intentione finis.*

Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus... Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam, ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae. (*Summa th.* 1. 2ae q. 19. a. 9.) Si itaque ipsa bonitas humanae voluntatis accipitur per ordinem ad bonum summum, secundum quod voluntate divina evadit finale obiectum nostrarum actionum, manifeste consequitur, necessitatem ipsam moralem seu obligationem quae in tali bonitate invenitur, desumi quoque debere ex necessario ordine earumdem actionum ad praedictum finale obiectum, seu bonum infinitum.

135. ***Probatur II. pars.*** Addimus hoc non tam ut simpliciter reprobemus, sed ut in legitimum sensum detorqueamus sententiam tertio loco relatam [130]. Est itaque diligenter prae oculis habenda distinctio inter id, quod est obiectum beatitudinis, et ipsam beatitudinem. Haec est quid creatum, adeoque non potest esse finale obiectum humanae tendentiae, sed solus Deus ut summum bonum. Confer quae de hac re alibi disputavimus [20... 22.]. His positis, haec facile constant.

I. Non est dubium, quin ex voluntaria legis transgressione consequatur demeritum beatitudinis vel perpetuo amittendae vel differendae, ut iam ante indicatum est [100], et infra exprofesso demonstrabitur uberius. Quare hoc sensu certum est, necessarium nexum humani actus vel omissionis cum beatitudine per se pertinere ad moralem obligationem. Per hoc enim quis legem transgreditur, quod non servat id ad quod ea lege obligatur. Immo facile concedi potest, obligationem moralem, praesertim gravem, saepenumero non concipi a vulgo hominum, nisi ex consideratione beatitudinis assequendae vel amittendae. Similiter etiam, in legibus humanis, ut

plurimum, obligatio moralis, his legibus inducta, ex adiectione poenae in transgressores concipitur et aestimatur.

II. Nihilominus tenendum est, praedictum nexum necessarium humani actus cum beatitudinis consecutione, vel potius cum iure ad talem consecutionem, esse dumtaxat per modum proprietatis quae per se obligationem consequitur, non vero quasi ipsa formalis obligatio eo nexu constituatur. Ratio mihi videtur perspicua. Talis enim nexus humanae operationis cum beatitudine pertinet ad sanctionem legis divinae, ex qua omnis alia obligatio derivatur. Atqui certum est, sanctionem legis subaudire obligationem ea lege inductam. Secus in illud inconveniens incidendum foret, ut dicatur, reatum culpae et reatum poenae, prout theologi loquuntur, esse unum eumdemque reatum, quod certe falsissimum est et contra sanam doctrinam traditam a B. Thoma (*Summa theol.* 1. 2^{ae} q. 87.), ubi reatum poenae docet esse *effectum peccati*, seu *transgressionis divinae legis*, prout idem S. Thomas peccatum (1. 2^{ae} q. 71. a. 6.) definiverat cum S. Augustino dicente: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra aeternam legem.* Praeterea accedit aliud argumentum validissimum contra hunc explicandi modum. Nam certum est, futuram poenam inferni, eam etiam quae consistit in perpetua exclusione beatitudinis et poena *damni* a theologis nuncupatur, ignorari posse ab eo, qui tamen habet sufficientem cognitionem legis, naturalis saltem, ut in eam graviter peccet. Certum est etiam, non posse existere tale peccatum sine cognitione obligationis et quidem gravis. Ergo talis obligatio non potest formaliter consistere in tali necessitate actionis ponendae vel omittendae, ut si secus fiat, reatus poenae istiusmodi incurratur. Hinc Suarez, cum sibi proposuisset hanc obiectionem: " Lex naturalis est dictamen rationis naturalis. Sed ratio naturalis non cognoscit aeternam poenam. Ergo nec lex naturalis obligare potest sub reatu poenae aeternae; ergo nec sub culpa mortali: „ hanc subnectit optimam responsionem. " Lex naturalis, licet in nobis sit ipsa ratio, tamen in Deo est ratio, aut voluntas divina, et ideo satis est quod ipse cognoscat poenam debitam

transgressoribus talis legis. *Nam ad incurrendum reatum alicuius poenae, non est necessarium, ut ipse subditus et transgressor legis cognoscat poenam debitam suae transgressioni, sed satis est ut faciat actum dignum tali poena.* „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 9. n. 3.)

SECTIO V.

Penitior explicatio doctrinae traditae in sectione praecedente.

136. **Summatim resumitur doctrina exposita de essentia moralis obligationis.** Quum doctrina haec maximi momenti sit in morali, praestat in hac sectione nonnulla subnectere quae faciunt, ut ea plenius declaretur et solidius vindicetur. Ac primo quidem capitulatim attingam quae praemissa sunt. Antecedenter itaque ad divinae voluntatis beneplacitum, quo Deus semetipsum, tamquam finem, in rerum molitione intendat, nulla intelligi potest obligatio creaturae rationalis ad quidpiam faciendum vel omittendum, tametsi aliquod in eo signo intelligatur fundamentum praedictae obligationis. Etenim antecedenter ad tale beneplacitum divinae voluntatis, nec ratio finis absolute ultimi humanarum actionum, nec propterea ordinatio istarum ad illum concipi potest. Moralis autem obligatio nulla est sine tali ordinatione. Concipitur tamen, ut diximus, ipsius obligationis fundamentum. Nam in eo signo etiam, est in Deo ratio *summi boni;* est praeterea bonitas vel malitia actionum humanarum in *esse essentiae*, sive in ordine purae possibilitatis, ut ante declaratum habes [133]. Atqui ratio summi boni est fundamentum, cur Deus in rerum molitione possit et debeat esse finis absolute ultimus omnium, adeoque humanarum etiam actionum, ut talium: bonitas quoque praedicta actionum est ratio quamobrem hae potius quam illae ad praedictum finem sint ordinabiles. Antecedenter itaque ad talem ordinationem divinae sapientiae et voluntatis

intelligitur quidem fundamentum obligationis moralis, non vero ipsamet obligatio in se formaliter constituta. Porro, iuxta nostrum concipiendi modum, duplicem hic distinguere oportet actum divinae voluntatis. Prior est ille quem expressimus, videlicet quo Deus seipsum praestituit ut finale obiectum humanarum actionum, idque eo redit ut homo ordinetur ad Deum laudandum, reverendum, eique serviendum mente, corde et opere. Hanc divinae voluntatis intentionem consequitur ordinatio, in qua diximus repositam esse legem divinam eiusque obligationem. Alius vero actus est ille, quo Deus diligit actus istorumque auctores qui huic divinae ordinationi conformantur, et consequenter aversatur actus oppositos et qui faciunt eos. Quoniam autem hic amor, et hoc odium sunt quidpiam valde efficax, ratione scilicet divinae sanctitatis, ut dicemus, hinc quos Deus sic diligit, vult esse felices, infelices contra quos odio habet. Et huc spectant verba B. Thomae sic aientis. *Dicitur enim, quod Deus peccatores odit, in quantum vult eos privare ultimo fine, quem his, quos diligit, praeparat.* (3. *Cont. Gent.* c. 157.) Manifestum porro est ex dictis, hunc amorem et hanc displicentiam non facere legem eiusdemque obligationem, sed eam subaudire iam factam, et adiectione praemii vel poenae sancire; quemadmodum videre licet aliquid huic rei simile in legibus humanis etiam. Confer quae dixi [24, seqq., 57, seqq.]. (1)

---

(1) S. Ignatius de Loyola hanc distinctionem quam nos adhibuimus, videtur oculatissime indicare in libello Exercitiorum, ubi tradit doctrinam de *Principio et fundamento* totius vitae humanae. Hispanice sic loquitur. *El hombre es criado para alabar, hacer reverencia, y servir a Dios nuestro Señor,* Y MEDIANTE ESTO *salvar su anima.* Duae sunt partes apprime distinctae his verbis. Prior spectat ad primum divinae voluntatis actum quem in textu expressimus, quemque diximus eo redire, ut homo ordinetur ad Deum suis liberis actibus laudandum, reverendum, eique serviendum. Huc spectat moralis obligatio. Altera vero pars, videlicet, *y mediante esto salvar su anima,* respicit divinam voluntatem quae consecutione vel amissione beatitudinis vult esse sancitam legem qua nos obligat.

Obiicies fortasse. Non omnia sunt mala, quia lege prohibita; ut enim fert commune proloquium: *Quaedam sunt mala quia prohibita, quaedam vero prohibita quia mala.* Atqui obligatio moralis praecise enascitur ex eo quod aliquid in actu morali apprehenditur ut malum. Ergo non omnis obligatio consequitur ex Dei lege.

Huic difficultati, quae praecipua, immo unica est in hac materia, duplex responsio praesto est, quae facile colligitur ex statutis principiis. Quare

Respondeo I. *Nego maiorem.* Apposite Angelicus Doctor. *Dicendum, quod cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum quia prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per* IUS POSITIVUM. *Si autem referatur ad* IUS NATURALE, *quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae,* TUNC OMNE PECCATUM EST MALUM QUIA PROHIBITUM; HOC ENIM IPSO QUOD EST INORDINATUM, IURI NATURALI REPUGNAT. (*Summa theol.* 1. 2ae q. 71. a. 6. ad 4.) Eamdem doctrinam tradit S. Bonaventura (2. *Dist.* 35. in 4. dub. circa text. Magistri). Similiter S. Alphonsus de Ligorio (*Th. Mor.* Tr. praeamb. n. 35.). Quare falso a nonnullis asseritur, tamquam communi consensu theologorum probatum, quod etiam respectu legis naturalis admitti debeat proloquium illud, *Quaedam mala sunt quia prohibita, et quaedam prohibita quia mala.* Ceterum, nihil vetat aliquo diminuto sensu extendere tale effatum etiam ad ius naturale, quatenus scilicet in signo priori ad obligationem legis naturae intelligatur malitia et bonitas actus moralis in esse essentiae vel mere possibilis, prout ante declaravimus, quaeque a nonnullis vocatur bonitas vel malitia *fundamentalis*, h. e. fundamentum bonitatis vel malitiae qua quis actu et formaliter evadit bonus vel malus.

Respondeo II. *Nego minorem.* Certe quidem non quaelibet bonitas vel malitia, seu convenientia vel disconvenientia humani actus ad naturam rationalem continuo gignit moralem obligationem. *Secus*, ut lepide ait Ignatius Schwartz (*Instit. iuris publici* ... Pars 1. Tit. 1. Instruct. 4.), *puer inducens ocreas giganteas, ageret inhoneste.* Quare, ut diximus, necesse est ad obligationem

moralem concipiendam, tale bonum apprehendere vel malum, ut recta ratio iudicet illud esse omnino appetendum, hoc vero omnino fugiendum. Atqui id non potest esse nisi per necessariam connexionem vel oppositionem actionis vel omissionis cum bono infinito: voluntas siquidem fertur per se in bonum immetatum, adeoque irrationabile est, ut haec tendentia per se ligetur ab alio bono. Porro manifestum est, hanc connexionem non existere nisi consequenter ad ordinationem divinae sapientiae, et voluntatis, ut ex praecedentibus patet.

137. **Principium obligationis.** Ex declarata natura obligationis moralis sponte deducitur resolutio famosae controversiae de principio obligationis. Nimirum potest esse sermo de principio obligationis *constitutivo*, *factivo*, et *declarativo*. Quare haec dicenda videntur.

I. Principium *constitutivum* obligationis semper et ultimo non est nisi Deus ipse, sub ratione boni infiniti et *finalis obiecti* liberae actionis. Ut enim ostensum est, haec et non alia est ultima formalis ratio quamobrem quidpiam sit absolute appetendum aut respuendum a voluntate veraci mentis iudicio regulata.

II. Principium *factivum* obligationis est potestas gubernandi quae Deo ut primae causae convenit. Ob hanc enim potestatem Deus ordinat omnia ad seipsum, ut finem ultimum, adeoque liberas etiam actiones creaturae rationalis. Haec potestas dicitur *auctoritas*, quae primo et imparticipato non convenit nisi Deo; aliis autem secundum quod participes efficiuntur divinae gubernationis.

III. Principium denique *manifestativum* obligationis sunt ea, quae mentem nostram ducunt in cognitionem divinae legis. Primum vero et internum eiusmodi principium, in ordine naturali, est ipsum lumen rationis secundum quod habitu synderesis naturaliter perficitur. " Sicut, ait S. Thomas, animae humanae est quidam habitus naturalis, quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus *intellectum principiorum*: ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, *quae sunt naturalia principia iuris naturalis;* qui quidem habitus ad synderesim pertinet.

Hic autem habitus non in alia potentia existit nisi in ratione. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 16. a. 1.)

138. Transgressio seu praevaricatio moralis. Quum voluntas, tametsi morali obligatione adstricta, relinquatur physice libera in exercitio rei ad quam tenetur, si quando contingat, ut aliter agat quam teneatur, eius actio (idem dicas de omissione) moralis *transgressio* seu *praevaricatio* nuncupatur. Sic enim agendo voluntas transilit limites intra quos ex legis praescripto contineri deberet. Dicitur etiam *peccatum*. Ut enim ante notavimus [36], peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, *cum non habet debitum ordinem ad finem illum*. Porro per legem divinam actus humani ordinantur ad proprium finem eorumdem, a qua ordinatione desciscunt, non servando id ad quod lege divina quis obligatur. Dicitur etiam actio *moraliter mala* vel *inordinata*. Nam dictamen rectae rationis de agendis est participatio quaedam aeternae Dei legis, eoque mediante ab hac lege voluntas dirigitur. Quare, ut ante diximus cum S. Thoma [60], *eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam*. Atqui actus dicuntur moraliter mali seu inordinati eo quod repugnant naturae humanae ut recta ratione regulatae [61]. Dicitur denique saepenumero in Scripturis *iniustitia* et *iniquitas*, propterea quia voluntas, sic deflectendo a suo fine ultimo, non servat illaesum honorem debitum Deo ut summo bono, nec ordinationem sui actus ad commune bonum totius universi. Hinc duo colliguntur. Primo: praedictos omnes respectus esse essentialiter invicem connexos; unde passim in Scripturis divinis, et communi sensu omnium fidelium, praedicta verba promiscue usurpantur, *malum morale*, *peccatum*, *praevaricatio*, *iniquitas*. Confer S. Bonaventura 2. *Dist.* 35. Dub. VI., ubi enumerat viginti peccati notificationes seu definitiones allatas a Sanctis, quae tamen, ait, *eamdem rem diversimode circumloquuntur, quia unius rei una est definitio*. Secundo: quoniam actus moralis est imputabilis eius auctori, moralis vero dicitur per comparationem ad rationem; hinc actus moralis huius recto dictamini contrarius

dicitur *culpa* [96], eiusque auctor vere dicitur *malus*, *praevaricator*, *peccator*, *iniquus*.

139. **An et qua ratione peccatum omne veram contineat Dei offensam?** Ex tradita notione actionis pravae voluntatis manifestum est, non posse quidpiam scienter agi contra dictamen rectae rationis, quin Deus offendatur triplici titulo. Primo quidem, quia talis actio deturpat naturam rationalem in eo quod ei proprium est, h. e. secundum rationem, quae non est vestigium tantum sed vera et viva imago supremi Artificis. [*Met. Sp.* 532.] Secundo, quia est vera transgressio divinae legis, saltem naturalis, ut ante ostensum est [121]. Ergo offendit eius auctorem, iuxta vulgatum illud proloquium: *Qui offendit legem, offendit regem.* Tertio demum, quia est vera aberratio a fine ultimo actionum humanarum, qui est ipse Deus, cui propterea demitur honor ei debitus ut ultimo fini. Quare Doctor Seraphicus expendens, quo pacto tria illa, *modus*, *species* et *ordo*, quae, ut ait Augustinus, sunt *generalia bona* creaturarum omnium [*Pr. Ph.* 487], corrumpantur simul et inseparabiliter in quolibet peccato, haec habet. " Voluntas cum habet bonum, speciem, et ordinem, sicut debet, bona est. Tunc autem voluntas nostra bona est, quando in movendo seu operando continuatur divinae voluntati, ut principio moventi; et conformatur ei, ut regulae dirigenti; et unitur ei, ut fini quietanti: et in primo attenditur *modus*, in secundo *species*, et in tertio *ordo*, secundum comparationem in triplici genere causae. Quandocumque autem aliquis peccat, necessario discontinuatur a Deo, tamquam a principio movente, quia Deus nunquam movet ad peccatum; discordat a Deo, tamquam a regula dirigente; et elongat et deordinat se a fine quietante, ponens creaturam finem. Et in omni peccato necesse est ista tria concurrere. „ (2. *Dist.* 35. a. 2. q. 1.) Hinc passim in Scripturis divinis, qui male agunt, offeruntur semper et ubique, tamquam obiectum divinae aversionis et abominationis iuxta illud *Ps.* 33: *Vultus Domini super facientes mala, ut perdat de terra memoriam eorum;* et *Ps.* 5: *Neque habitabit iuxta te malignus, neque permanebunt iniusti ante oculos tuos.* Unde

si nomine peccati *pure philosophici* intelligatur actus humanus malus, qui rectae rationi contrarietur quidem, sed veram Dei offensam non contineat, tam repugnat, quantum si dicatur Deus non necessario aversari iniquitatem et iniustitiam; quod quidem perinde est ac dicere, Deum non esse Deum, ut ante notavimus cum B. Augustino. (1)

140. Utrum divina offensa, quae propria est cuilibet actui peccaminoso, apprehendatur ab omni qui malum morale voluntarie operatur? Hic vero disputatur a theologis, num generalis haec offensa in Deum, quae intrinseca est omni actui humano moraliter malo, semper apprehendatur, confuse saltem, ab eo qui, discernens inter honestum et turpe, eiusmodi actum voluntarie operatur, vel contra haberi debeat ut quid consequens ex natura rei actionem malam, quemadmodum se habet, ut diximus

---

(1) S. Thomas hanc tradit distinctionem inter peccatum ut a theologo, et idem peccatum ut a philosopho consideratur. *Dicendum*, ait, *quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi.* (*Summa th.* 1. 2ae. q. 71. a. 6. ad 4.) Paulo ante autem notaverat idem S. Doctor haec duo esse invicem inseparabilia. Confer verba S. Doctoris quae iam exscripsimus [60]. Inde vero nonnulli sumpserunt occasionem docendi, haec non solum secundum diversum considerandi modum, sed etiam reipsa sic distingui ut unum de facto detur sine alio, h. e. actus humanus et moralis rectae rationi contrarius, quo tamen Deus minime offendatur, et hoc vocarunt peccatum *philosophicum* quidem, sed non *theologicum*, corrumpentes tum rem tum modum loquendi accuratissimum B. Thomae. Hinc Alexander VIII. decreto 24 Augusti 1690 propositionem his verbis expressam: *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum:* declaravit et damnavit, uti scandalosam, temerariam, piarum aurium offensivam, et erroneam. Theologi qui scripserunt post damnationem huius propositionis, alii alia dixerunt in eius interpretationem. Ego existimo, rectam intelligentiam huius damnationis esse plane obviam et facillimam, si quis fideliter inhaereat doctrinae Aquinatis de natura peccati, quam praesertim tradit in cit. q. 71., et a qua in tota hac tractatione de lege morali ne hilum quidem discedere voluimus.

[135], reatus poenae aeternae, qui incurritur, tametsi ignoretur, in omni peccato mortali. Prima sententia est Vazquezii, qui expresse docet hoc secundum loc. cit. [130], et praecipue Disp. 107. n. 14. Altera sententia tenet, hanc offensam semper apprehendi, in confuso saltem et implicite; quod tamen alii aliter exponunt. Mihi haec dicenda videntur.

I. Certum est, non requiri conceptum explicitum et reflexum divinae offensae, ut ea reipsa incurratur. Talis enim conceptus saepenumero deest, praesertim in facinorosis et obcaecatis, qui procul dubio minime propterea excusantur a reatu criminum quae committunt. Id elucet in his gentilibus, quorum turpissima crimina numerantur ab Apostolo *Rom.* 1., qui tantum deerat, ut hunc expressum conceptum haberent, quin imaginabantur ea placere nefandis diis quos venerabantur. Generaliter enim pronuntiat Apostolus: *Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum: Judaei primum et Graeci*, c. 2. v. 9.; et inferius v. 12: *Quicumque sine lege* (h. e. scripta) *peccaverunt, sine lege peribunt;* quia, ut subdit v. 15., obluctabantur testimonio conscientiae approbantis bonum et reprobantis malum, quae approbatio et reprobatio est ipsa vox interior legis naturae. Quare hoc sensu vera loquitur Vazquez.

II. Universaliter loquendo, verum est etiam principium Vazquezii, nimirum non requiri ad incurrendam indignationem vel offensam alicuius, notitiam etiam formaliter implicitam istiusmodi offensae, modo quis voluntarie ponat actum qui talem indignationem iuste mereatur. Sic, qui sciens et volens occidit Petrum, incurrit iustissimam indignationem parentis occisi, etiamsi cogitet hunc esse mortuum: quia filius naturaliter est res patris; qui autem offendit partem, eo ipso offendit eum cuius est pars, non quidem directe seu personaliter, sed indirecte, h. e. in re ad ipsum pertinente. Apposite Angelicus. " Potest considerari aliquis homo, in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui seipsum occidit, iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo: et

ideo punitur tam secundum legem divinam, quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit 1. *Cor.* 3., 17: *Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.* „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 59. a. 3. ad 2.)

III. Nihilominus veritatem habet altera sententia, quae docet, Deum non ita solummodo offendi ab eo qui male operatur, verum etiam quatenus peccator hanc offensam, confuse saltem advertens, minime devitat. Quod quidem ex praeiactis principiis facile sic ostenditur, ut alibi iam docuimus [*Met. Sp.* 407.]. Non enim potest quis bene vel male moraliter operari, quin mens apta iam sit ad discernendum inter honestum et turpe, undecumque tandem haec cultura proveniat, quod in praesenti non quaerimus. Atqui in eo qui iam discernere potis est inter honestum et turpe, iam naturalis habitus synderesis est proxime dispositus et expeditus ad suum actum connaturalem, atque adeo in ipsum necessario prorumpit; est siquidem facultas necessario agens, ut habitus principiorum. Actus autem proprius synderesis est, ut dictet bonum esse faciendum malumque vitandum; cuius rei gratia ipsa dicitur ad bonum instigare, et remurmurare de malo. In tali vero dictamine ipsa notio obligationis moralis habetur formaliter involuta. In notione autem moralis obligationis involutus invenitur conceptus Dei sub ratione supremi cuiusdam boni et potestatis humanam voluntatem subiugantis. Ergo, a primo ad ultimum, qui discernit inter honestum et turpe, et tamen inhoneste agit, iam advertit ad oppositionem suae operationis cum auctore moralis obligationis, cum Deo scilicet, quae quidem oppositio est ipsamet divina offensa quam incurrit. Hinc in Theologia naturali [*Met. Sp.* 397] ex sola analysi dictaminum naturalis synderesis validissime ostendimus existentiam Dei sub conceptu supremi Legislatoris.

141. **Reiicitur quaedam explicatio obligationis quam apprehendit naturalis synderesis humanae rationis.** Adversus ea quae modo diximus, sic forte dicetur. Certum est, naturalia dictamina synderesis, si spectentur, prout communiter a nostra mente pronuntiantur, minime

dissociari ab imperio quodam irrefragabili, quo nonnullas actiones ponere, alias omittere districte iubemur: quare hoc modo non est dubium, quin prevaricatio confuse saltem apprehendatur tamquam offensa Dei. At enim, quid vetat dicere id propterea contingere, non ex natura rei, sed ex usu quo, praesertim fide docente, homines consueverunt coniungere conceptum boni vel mali moralis cum conceptu Dei praecipientis unum et vetantis alterum? Si res ita foret, saltem raro fieri posset, ut quis advertat ad malitiam suae actionis, quin simul advertat ad Dei offensam, quae male agendo incurritur, cum praesertim Deus brevi saltem tempore invincibiliter ignorari queat.

Respondeo, verissimum esse, expressam Divinitatis cognitionem de qua sermo est in recitata obiectione, valde expedire atque adeo esse moraliter necessariam ad obligationem, ut par est, concipiendam. Minime autem dici potest, sine tali cognitione nullum alium conceptum obligationis in humana mente efflorescere. Inter praecepta enim legis naturalis plura inveniuntur immediate evidentia, ac praesertim illud: *Bonum est faciendum malumque vitandum*; in quo cetera praecepta legis naturae continentur, ut ante dictum est. Obligatio itaque quae his praeceptis continetur, et verbis illis absolute prolatis exprimitur, *faciendum*, *vitandum*, *fac*, *devita*, non potest universaliter repeti vel ex fide adhibita alieno testimonio vel ex formali discursu: siquidem alterutrum si dicatur, iam eo ipso minime fulgerent evidentia immediata. Atqui in conceptu obligationis formaliter involutus invenitur conceptus occultae cuiusdam potestatis voluntatem humanam obligantis, quae potestas obiective et in se non aliud est nisi Deus, ut paulo ante ratiocinabamur. Ergo concedendum est, praeter expressum illum conceptum Dei Legislatoris de quo sermo est in obiectione recitata, alium etiam conceptum confusum et indistinctum eiusdem Dei Legislatoris suppeditari humanae menti per naturale dictamen synderesis, quique formaliter sit involutus in ipsis primis principiis morum. Huc spectat illud Augustini: *Nulla anima est, quae ratiocinari possit, in cuius conscientia*

non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi Deus? (Lib. 2. *De Serm. Dom. in monte.*) Confer quae alibi dixi [*Met. Sp.* 403]. Quod si quis per fingendi licentiam imaginetur hypothesim, in qua homo sic conditus foret, ut naturali iudicio rationis discerneret inter honestum et turpe, minime tamen iudicaret illud esse faciendum, hoc vero vitandum (quae quidem hypothesis, si quis attente consideret, est illa ipsa quam [60] sub aliis verbis examinavimus), dico, istiusmodi genus honestatis et turpitudinis non mereri nomen boni malique moralis, vel certe fore prorsus alterius ordinis ac rationis, quam sit *bonum illud morale, quod conscientia universi humani generis approbat, ac malum illud morale, quod nemo non aversatur.*

142. Quid differat inter obligationem gravem et levem? Quum peccata non omnia sint aequalia [94], consequitur inde, nec obligationem ad ea vitanda esse semper aequalem. Quemadmodum vero, ut loc. cit. notavimus cum B. Thoma, haec inaequalitas principaliter consideratur ex ordine ad finem, hinc ex eodem capite optime intelligi potest vulgata distinctio inter obligationem gravem simpliciter, cui repugnat peccatum *mortale*, et obligationem levem, cui repugnat peccatum *veniale.* Nimirum, omni quidem peccato Deus offenditur, ut diximus. Haec tamen offensa in quibusdam peccatis includit quemdam Dei contemptum, saltem virtualem, quatenus scilicet qui ea committit, sic afficitur, ut prae eo quod ei inordinate libitum est, Dei amicitiam negligat. Atque haec est offensa Dei simpliciter et antonomastice dicta, quae constituit propriam malitiam peccati mortalis. In quibusdam e contrario talis contemptus non apparet, sed ea qualiscumque offensa quae in iis invenitur, se habet, ut ait Card. De Lugo (*De Incarnatione*, Disp. 5. sect. 7. n. 128.), sicut leves offensae quae etiam inter amicos sunt inevitabiles. Ex hac explicatione bene intelligitur doctrina Angelici in hac re (*Summa theol.* 1. 2^{ae} q. 88. aa. 1, 2., 2. Dist. 42. q. 1. a. 3., Qq. Disp. *De Malo*, q. 7. a. 1., 3. *Cont. Gent.* c. 139.), quae eo redit, ut peccatum dicatur mortale, quo mens avertitur a summo bono constituens

in re creata ultimum finem propriae actionis (1); veniale e converso consistat in actu, non quidem ordinabili ad ultimum finem, cum quo tamen mens adhuc permaneat habitualiter conversa ad illum. En verba S. Doctoris loc. cit. *Cont. Gent.* " Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, quoddam veniale. Mortale est quod animam spirituali vita privat; cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est ei obiectum et quodammodo forma, viva est; et cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua, et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poena-

(1) Quum dicitur homo constituere finem suum ultimum in bono commutabili seu creato, id intelligi debet non quasi fieri debeat propria quadam et formali intentione, sed secundum implicitam et interpretativam voluntatem. Ad rem Suarez. " Vera doctrina, ut existimo, est, dupliciter intelligi posse eum, qui mortaliter peccat, ponere ultimum finem in creatura: primo, formaliter ac propria intentione; secundo, tantum interpretative seu imputative. Prior modus verus non est...; non enim omnis peccator, dum peccat, ita diligit creaturam, circa quam peccat, ut se et omnia sua in illam referat, et ut illam amet expresse ac formaliter tamquam bonum sibi sufficiens: quin potius nec semper amatur ut finis proximus res illa, circa quam peccatur, sed solum ut medium; ut quum quis furatur propter moechiam, non constituit finem in obiecto furti, quantum est ex formali intentione sua. Posterior igitur modus verus est. Nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum, et bonum illud praefert divinae amicitiae, ideo interpretative censetur diligere illam creaturam plus quam Deum ut amicum et ultimum finem; et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura. „ (Tr. *De ultimo fine hominis*, D. 3. sect. 3. n. 12.)

rum. *Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt; si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.* „ Haec Aquinas. Quod vero alibi dicit, peccatum mortale esse *contra legem*, veniale autem *praeter legem*, plane concordat cum his quae modo dicta sunt. Lege enim divina homo ordinatur ad summum et commune bonum totius universi, quod est Deus ipse. Quamdiu itaque voluntas non avertitur a tali bono, contemnendo scilicet illud, ut dictum est, salva manet ipsa substantia, ut sic dicam, obligationis qua voluntas humana ex divina lege ei adstringitur et subditur. Quare hoc sensu negatur peccatum veniale esse contra divinam legem: contrarietas enim non quamlibet oppositionem significat, sed *extremam*. Dicitur tamen esse *praeter legem*, quia eo ipso quod minime sit ordinabile ad summum bonum, deflectit et obliquatur a regula directiva ad tale bonum, quae est ipsa divina lex. Hinc idem Angelicus: " Divisio, ait, peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit (h. e. *Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*), convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam secundum imperfectam rationem entis. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 88. a. 1. ad 1.). (1) Hinc secundum

(1) Eamdem doctrinam alibi paulo latius et nitide omnino exponit idem Angelicus Doctor sic inquiens. " Est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et huiusmodi: alia vero divisio est eius quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividentium, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam

communem modum loquendi ipsarum divinarum Scripturarum, peccatores simpliciter et antonomastice contradistinguuntur a iustis, tametsi isti in bene multis venialiter deficiunt. Atque haec satis de re ceteroquin difficili admodum: plenior enim eiusdem tractatio theologici iuris est.

SECTIO VI.

De sanctione legis naturalis.

143. **Sanctio legis quid significet. Eius finis.** *Sancire legem* proprie significat eam inviolabiliter decernere, atque adeo sanctam quodammodo efficere et consecrare. Communiter tamen intelligitur de adiectione praemii vel poenae, quae a legislatore decernitur, ut lex ab eo lata sancte et inviolabiliter observetur. Spectari potest *active* et *passive*. Active spectata est ipsummet decretum legislatoris per quod legis observationi praemia seu bona obtinenda, et legis violationi poenas seu mala subeunda praestituit. Passive vero est hoc ipsum praemium vel poena legis observationi vel transgressioni proposita. Duplex est autem finis, quem prudens legislator sibi proponit in tali sanctione. Primus est ipsi notioni praemii vel poenae intrinsecus, ut scilicet ordo iustitiae servetur.

---

et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter univocum et aequivocum. *Et talis divisio est peccati in mortale et veniale:* quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur, in veniali vero nonnisi imperfecte et secundum quid. Unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu, est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis, est in ente in potentia et in ente per accidens. Et hoc ipsa nomina ostendunt. Quia venia non debetur peccato, nisi secundum quod aliquam imperfectionem peccati habet: mors autem debetur peccato, in quantum peccatum est: et ideo mortale peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum. „ (2. *Dist.* 42. q. 1. a. 3.)

respectu meriti vel demeriti, quae, ut ante declaravimus [99, seqq.], insunt operationi bonae vel pravae qua lex observatur vel violatur. Alter contra est extrinsecus essentiali notioni praemii vel poenae, et in eo cernitur, ut ex spe praemii propositi subditi incitentur ad observantiam legis, contra vero ex timore poenae incurrendae deterreantur a transgressione.

144. **Proprius finis poenae enucleatius exponitur.** Ut haec quae generatim de sanctione legis modo diximus, ad propriam rationem punitionis plenius intelligendam applicentur, haec diligenter notare oportet.

I. Punitio est proprius actus iustitiae vindicativae, cuius hoc proprium est, ut per poenam inflictam alicui redintegretur ordo ab eo voluntarie laesus per peccatum. Est quaedam quasi reactio ordinis contra deordinationem, ut eleganter exponit Angelicus sic inquiens. " Dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus, quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente... Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est quod ab eo ordine et a principe ordinis deprimatur. Quum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: et ideo ab ipso ordine consequens est ut deprimatur; quae quidem depressio poena est. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 87. a. 1.) Hinc poena, qua talis, essentialiter est et recte dicitur *vindicativa.*

II. Praeter hunc finem, ut dictum est, alius a prudente legislatore intenditur in comminatione poenae, ut scilicet eius timore quis a transgressione legis retrahatur, et huius finis intuitu Aristoteles dixit 2. Ethic. c. 3: *Poenae sunt quaedam medicinae.* Hunc porro finem poena assequitur tripliciter. Primo quidem, per ipsam taxationem

seu determinationem poenae quam legislator comminatur contra transgressores suae legis. Haec comminatio est medicina quaedam praeservativa. Secundo, quia iuvat ad emendationem eius qui deliquit: experimento enim discit, crimina non ad felicitatem ducere sed ad miseriam, et ita movetur ne quid simile in posterum admittat. Tertio denique, exemplariter: ceteri enim qui in eadem societate vivunt, cum vident facinorosos plecti, magis obfirmantur in observantia legis ex timore, ne eamdem damnationem incurrant, si secus fecerint. Est autem observandum, haec omnia non aequaliter in punitione qualibet a legislatore intendi, sed diversimode, pro diversa natura criminum et diversa habitudine peccantium, ut paulo infra plenius declarabitur.

III. Poena, cum sit quoddam malum, non est volibilis ratione sui, sed ratione boni quod inde consequitur. Id autem non est perverse sic intelligendum, quasi legislator desideret poenam inferre, ut sic habeat occasionem demonstrandi suam iustitiam, vel aliud consimile bonum ex punitione eliciat. Talis siquidem voluntas foret inordinata, cum includat desiderium ut subditi transgrediantur legem. Est itaque poena volibilis *conditionate* tantum *ante* patrationem criminis, *absolute* autem *post* crimen admissum vel criminis admissi praevisionem. Confer quae dixi [*Met. Sp.* 550, 551].

145. **De diversitate praemiorum et poenarum.** Quandoquidem non omnes actus humani sunt aequaliter boni vel pravi, et praeterea magnum contingit discrimen in diversis pro maiore vel minore numero operum bonorum vel malorum, patet discrimen quoque proportionaliter consimile fore debere in iusta retributione quae sanctione legis continetur. Ad hanc autem aestimationem recte habendam faciunt omnino quae B. Thomas sapientissime docet (3. *Cont. Gent.* c. 141.), unde praestat haec exscribere. " Sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni: unde oportet, quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia poenarum. Est au-

tem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius. Quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem. Consequitur autem, et debita dispositio rationis et virium ei subiectarum. Post hoc autem et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem. Demum autem, ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima poena, hominem a beatitudine excludi: post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum: dehinc naturalium potentiarum animae deordinatio: post hoc autem corporis nocumentum: demum autem exteriorum bonorum sublatio. „

146. **Tres praemiorum et poenarum ordines quae merito vel demerito actuum humanorum debentur.** Cum sanctio legi apponatur ut munimentum quoddam ad servandum et redintegrandum moralem ordinem lege regulatum, pro triplici ordine actuum moralium, triplex etiam adest ordo praemiorum et poenarum. Prior est ordo ipse individualis, quo vires ceterae in natura humana subduntur dictamini rectae rationis. Alius est ordo socialis, quo unus homo subditur exteriori gubernationi alterius vel spiritualiter vel temporaliter, politice vel oeconomice. Tertius denique est ordo universalis, sub quo alii duo continentur, et est ordo divini regiminis quo Deus aeterna sua lege omnia gubernat. Ad primum ordinem, quasi sanctio, pertinet interior conscientiae remorsus vel tranquillitas: ad alterum diversa praemia vel poenae sociali auctoritate determinata: ad tertium denique, quae Deus ut iustus bonorum remunerator et malorum vindex ab aeterno disponit, et quibus voluit esse communitam suam legem sive positivam, sive naturalem. De sanctione divina huius postremae legis hic est sermo.

THESIS XVIII.

Lex naturalis proportionatam aliquam sanctionem, divinitus ei appositam, necessario sibi vindicat: quae quidem in ipsa consecutione vel amissione beatitudinis potissimum consistit.

147. ***Probatio I. partis.*** Sumitur ex triplici attributo divinae gubernationis.

I. Ac primo id patet, si consideretur *iustitia* divinae gubernationis. Ut enim ante ostensum est [100], homo recte vel male agendo meretur vel demeretur apud Deum; merito autem et demerito debetur praemium vel poena secundum iustitiae proportionem. Atqui boni vel mali actus contingunt, secundum quod aliquis legem naturalem observat vel transgreditur, ut ex praemissis patet. Ergo ad iustitiam divinae gubernationis pertinet, ut proportionata sanctione praemii vel poenae legem naturalem communiat. Pulchre hoc argumentum sic evolvit Angelicus Doctor, ad poenam quod attinet. "Ad perfectam, ait, Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aëris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt: excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordi-

nationem. Oportet igitur, quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant. „ (3. *Cont. Gent.* c. 140.)

II. Idem apparet, inspecta divinae gubernationis *sanctitate*. Quum enim gubernatio divina sanctissima sit, et ut talis elucere debeat, necesse est ut in suis effectibus manifestetur summum odium quo Deus praevaricatores suae legis prosequitur, et similiter amor quo eidem legi obtemperantes diligit. Atqui odium alteri malum infert, sicuti amor bonum; praesertim si haec in recto gubernatore considerentur. Ergo ad sanctitatem divinae gubernationis spectat, ut divinae legis praevaricatoribus malum, observantibus vero bonum retribuatur, videlicet ut illi poenam congruam, hi vero praemium similiter proportionatum recipiant.

III. Probatur denique ex *efficacia* divinae gubernationis. Quum lex naturalis proponatur toti humano generi, sapientia divina postulat, ut, attento communi modo operandi qui connaturalis est humanae voluntati, incitamentum plane efficax huic proponatur ad eius observantiam. Si enim hoc nemo non exigit in sapiente gubernatore creato, quanto magis id veritatem habere debet in supremo Gubernatore totius universi? Atqui certum est, homines, communiter loquendo, non sufficienter moveri ad legis observationem ex solius honestatis amore, praesertim cum haud raro pro virtute servanda maximis emolumentis animum allicientibus renuntiare oporteat: contra vero multum moventur cum virtutem remuneratam, vitium contra supplicio plecti conspiciunt. Ergo ad efficaciam divinae providentiae pertinet, ut tale praemii et poenae incitamentum custodiae naturalis legis adiiciatur. Hanc rationem sic proponit B. Thomas. " Eius... est punire vel praemiare, cuius est legem imponere; legis enim latores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet, ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare... Praeterea, divina providentia hoc modo res ordinavit, quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit

ad finem boni, tam ex bono alterius hominis, quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc, quod videt bene operantes praemiari, et dum revocatur a male agendo per hoc, quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur et boni praemientur. „ (*Cont. Gent.* loc. cit.)

148. ***Probatio II. partis.*** Ut haec facilius intelligatur, sequenti tripartita ratiocinatione licet eam exponere.

I. Divinae providentiae munus est, ut res modo cuique accommodato ducantur in finem proprium. [*Met. Sp.* 554, II.] Finis autem proprius hominis est beatitudo; ad quam homo non necessitate physica sed morali legis obligatione disponitur, incedendo scilicet per tramitem divinae legis. Ergo necesse est dicere, quod si homo per hunc tramitem recta incedat, beatitudinem tandem consequetur, expleto scilicet tempore itineris ab ipsa divina providentia praefinito.

II. Quemadmodum qui incedit per viam, qua incedere oportet ut perveniatur ad terminum, hunc tandem consequitur; ita e converso, qui contrariam viam tenet, minime ad illum pervenire poterit. Via autem ducens ad beatitudinem est exercitium virtutis secundum regulam divinae legis. Ergo qui contrariam viam init transgrediendo divinam legem, ad finem boni seu beatitudinem pervenire non poterit. Divina autem providentia exigit, ut quemadmodum praefinit tempus idoneum ad beatitudinem adipiscendam, sic etiam constituat tempus, in quo solo possit homo in viam iustitiae redire, si forte ab ea deflexerit: secus enim facile divina lex contemneretur, si scirent homines semper in eorumdem potestate fore, ut in Dei amicitiam redeant. Ergo, expleto hoc tempore, transgressores divinae legis beatitudinem simpliciter amisisse dicendi sunt.

III. Haec beatitudinis consecutio vel amissio censeri debent vera immo et praecipua sanctio legis naturalis. Ac primo quidem sunt proprie dicta sanctio et quidem iustissima, siquidem ex ipsa natura rei sunt praemium vel poena apprime respondens observationi vel transgressioni divinae legis. Aequum enim est, ut voluntas quae

per liberum obsequium divinae legis ad summum bonum tendit, in eo tandem conquiescat, adeoque beatitudinem consequatur; quae contra huius legis transgressione tantum bonum spernit, ab eo finaliter excludatur, seu beatitudinem amittat. Est praeterea praecipua sanctio legis naturalis. Sunt enim alia bona vel mala, quae, iusto Dei iudicio, consequuntur observantiam vel transgressionem suae legis, tum in hac vita, ut experientia docet, tum in alia, ut mox dicemus. Praemium tamen vel poena praecipue in praedicta beatitudinis consecutione vel amissione merito consistere dicitur. Continetur enim assecutione vel amissione summi boni hominis, sive ultimi finis. Nullum autem praemium vel poena potest esse maior hac assecutione vel privatione.

Totam hanc ratiocinationem brevi complexus est Angelicus sic inquiens: " Ubicumque, ait, est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ad finem, necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri. „ (3. *Cont. Gent.* c. 140.)

149. *Coroll. I.* **Privatio beatitudinis, ad sanctionem legis naturalis spectans, est perpetua.** Ex dictis, sine ulteriore probatione, manifestum est, privationem beatitudinis, de qua locuti sumus, fore perpetuam. Secus enim non amissio, sed mera quaedam beatitudinis dilatio dicenda foret. Praeterea est evidens ratiocinatio adhibita a Doctore Angelico. " Eadem, ait, iustitiae ratione poena peccatis redditur et bonis actibus praemium. Praemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterna, ut supra ostensum est. Ergo et poena, qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna. „ (3. *Cont. Gent.* c. 143.) Locuti autem fuimus de praevaricatoribus divinae legis

simpliciter talibus, qui nimirum gravi transgressione divinae legis Dei amicitiam contemnunt. Peccatum enim veniale, ut paulo ante exposuimus [142], talem offensam non continet, adeoque qui sic delinquit, non meretur excludi a beatitudine: bene tamen meretur, ut ait S. Thomas, ut *retardetur vel difficultatem patiatur in adipiscendo finem.* (*loc. cit.*)

150. *Coroll. II.* **Perfecta sanctio legis naturae futuram vitam respicit.** Patet etiam ex dictis, non esse locum in praesenti aevo perfectae sanctioni legis naturae sed alteri reservari. Etenim eiusmodi sanctio ipsa consecutione vel amissione beatitudinis continetur potissimum, ut ostensum est. Atqui quamdiu hanc vitam vivimus, semper remanet et timor beatitudinis amittendae, et spes eam consequendi; semper enim relinquitur in potestate liberae voluntatis, ut vel deflectat per peccatum a via quae ducit ad beatitudinem, vel ad eam per resipiscentiam redeat. Nequit autem dici beatitudo obtenta, quamdiu remanet timor ne amittatur, nec etiam potest dici amissa, nisi cum est penitus desperata. Hoc tamen nihil vetat, quominus aliqua imperfecta sanctio etiam in hac vita dicatur esse divinitus apposita legi naturali. Quin hoc etiam ad divinae providentiae suavitatem pertinere dicendum est, quo scilicet et exercitium virtutis aliquo praesenti solamine leniatur, et facinorosi homines ipso experimento alicuius poenae a scelere avertantur. Hinc videmus non pauca bona esse cum virtute providissime sociata, et complura etiam mala esse connaturale quoddam patrimonium vitae vitiosae, ut quisque per se ipse facile considerare poterit. (1)

---

(1) Confer quae dixi [*Met. Sp.* 241, 556 seqq.], ubi latius ostensum est, pertinere quidem ad ordinem divinae providentiae, ut conveniente aliqua sanctione etiam vitae praesentis suam legem communiat, eam tamen imperfectam esse, utpote non adaequatam operibus, nec sufficientem ad voluntatem humani generis in officio continendam.

THESIS XIX.

Quod catholica fides docet de perpetuo alterius vitae supplicio impiis reservato, rectae rationi non adversatur, sed apprime congruit.

151. ***Declaratio.*** Addimus hanc propositionem, ut poenalis sanctio divinitus apposita legi naturali penitius explicetur. Amissio enim beatitudinis, in qua diximus eam praecipue consistere, prima fronte non videtur nisi quaedam mera privatio beatitudinis, quin *experientiam alicuius nocivi*, ut S. Thomas loquitur (3. *Cont. Gent.* c. 145.), simul includat. Sed res aliter habet omnino, ut divina revelatione edocemur. Ait enim Christus Dominus *Matth.* 25., 46: *Et ibunt hi in supplicium aeternum; iusti autem in vitam aeternam.* Alibi vero, *Marc.* 9., 42. 45. 47., de his qui gehennae deputantur, ter pronuntiat: *Ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur.* Ut itaque naturalis rationis suffragium in hac re etiam exquiramus, adverte, duplicem quasi *partem integralem* a theologis distingui in perpetuo gehennae cruciatu, qui a divina iustitia impiis in futuro aevo reservatur. Prior est quae poena *damni* nuncupatur, altera vero est poena *sensus.* Hanc distinctionem prae ceteris videtur optime exposuisse Gabriel Vazquez sic inquiens. " Notandum est, omnem poenam esse malum, et interdum ex malo aliquo provenire. Dupliciter autem aliquid potest esse malum alicuius. Primum, reipsa absque ulla cognitione, et tristitia quae ex cognitione oriatur: et hoc malum habet rationem damni eius cuius est malum, et rationem poenae damni quoties propter peccata infligitur. Talem autem poenam et malum pati possunt pueri et amentes: quia natura huius mali non pendet ex cognitione et tristitia, sed in privatione alicuius boni spiritualis aut alicuius temporalis commodi consistit. Et ideo haec poena non est poena sensus, quia

malitia eius non pendet ex sensu aut cognitione. Talis est in daemonibus *privatio beatitudinis*. Hanc igitur poenam dicuntur daemones pati, non quatenus illam sentientes tristantur, sed quatenus ea reipsa laesionem et damnum patiuntur. Aliud autem est malum ea solum ratione disconveniens, quatenus sentitur seu cognoscitur, et cognitum tristitiam affert. Et hoc malum, quoties infligitur propter peccata, dicitur poena sensus, non quia fit per sensum corporeum tantum, sed quia fit etiam per cognitionem, quam sensum communiter vocamus, quia poena sensus corporei notior est. Quare omne obiectum eatenus dicitur afferre poenam sensus, quatenus affert tristitiam, et qui illam patitur, eatenus pati dicitur, quatenus tristatur. Hinc constat, omnem tristitiam, etiam de poena damni, ex cogitatione ortam, esse poenam sensus. „ (In 1. p. D. 242. c. 2.) Nomine igitur poenae *damni*, ad gehennae cruciatum quod attinet, intelligimus ipsam amissionem beatitudinis; ad poenam vero *sensus* spectare dicimus positivam afflictionem seu dolorem qui cum ea privatione coniungitur. Naturali autem ratione minime ostendi potest, qualis sit in particulari modus huius positivae afflictionis vel doloris. Quare, quod de poena *ignis* theologi disputant, ex sola divina revelatione innotescere potest. Res huic consimilis occurrit etiam in sanctione legum humanarum. Tametsi enim crimen ex natura rei meretur poenam et positivum quemdam cruciatum, huius tamen determinatio, quoad materiam et modum, pendet a legislatore. Hinc duo solum in quaestionem venire possunt. Primo, utrum ratione naturali ostendi possit, una cum privatione beatitudinis positivum quoddam afflictivum seu supplicium coniungendum fore in poenali sanctione alterius vitae. Secundo, utrum eadem ratione naturali praedicti supplicii aeternitas ostendi queat. Iam age: utrumque affirmamus. Argumenta autem quae proferemus, sunt procul dubio tam valida, ut omnino dicere oporteat, ea rationi maximopere congruere, quin haud immerito fortasse alicui videri possunt veri nominis demonstrationem continere.

152. ***Probatio I. partis.*** Et imprimis nitide osten-

dere possumus cum Doctore Angelico, solam exclusionem ab ultimo fine, citra ullum positivum supplicium seu cruciatum, non fore sufficientem impiorum punitionem. Huc faciunt quatuor rationes allatae a S. Doctore (3. *Cont. Gent.* c. 145.).

" Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra ostensum est. In culpa autem non solum mens avertitur ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat, per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

" Amplius: Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhibere quam timeant peccantes.

" Item: Si quis eo, quod est ad finem, inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum puniri debet per hoc, quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

" Praeterea: Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi, qui recte agunt, in fine ab eis obtento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his, in quibus sibi finem constituerunt, afflictionem accipiant et nocumentum. „ Huc usque Aquinas.

153. ***Probatio II. partis.*** Quod vero praedictum supplicium perpetuo sit duraturum, imprimis haud immerito posset colligi ex dictis. Quemadmodum enim, in culpa lethali, aversio ab incommutabili bono, quod est Deus, et indebita conversio ad commutabile bonum, in-

debitae scilicet satisfactionis proprii appetitus, non sunt duae pravitates et quasi duo motus, sed una eademque pravitas et unus idemque motus consideratus prae duplici termino, scilicet *a quo* et *ad quem:* ita privatio ultimi finis, quae respondet peccato ex parte aversionis, et positiva afflictio, quae ei respondet ex parte conversionis, non stricte considerandae sunt ut duae poenae, sed potius ut una constans duplici quasi parte integrali, ut ante dictum est. Si itaque una est perpetua, altera etiam perpetua sit oportet. Atqui exclusio ab ultimo fine, quam peccatum meretur, debet esse perpetua [149]. Ergo similiter afflictio ei annexa. Ceterum, praestat specialibus rationibus id confirmare, quas iam ex parte alibi indicavimus [*Met. Sp.* 244. Obiect. IV.].

I. Prima et potissima ducitur ex propria gravitate culpae lethalis. Ut enim ante dictum est [142], propria malitia huius noxae in eo praecise cernitur, quod perversa voluntas practice praeferat bonum quoddam caducum et apparens bono incommutabili et infinito, quod est ipse Deus. In hac autem praelatione manifeste continetur formalis aut virtualis saltem contemptus divinae Maiestatis. Inde vero noxa lethalis infinitatem quamdam malitiae nanciscitur, altioris scilicet ordinis, quam ut bonis operibus purae creaturae ex aequo compensari possit. Atqui tantum nefas, *cui scilicet compensando nulla bona purae creaturae sufficiunt, quantumvis longo tempore continuata*, poenam procul dubio meretur quovis finito tempore longiorem, videlicet perpetuam. (1)

---

(1) Hanc rationem paulo latius et egregie omnino ita exponit et declarat L. Lessius. " Malitia formalis, inquit, peccati non solum consistit in recessu a regula rationis, sed etiam in quadam iniuria quae irrogatur Deo, quae reperitur in omni peccato mortifero. Omnia enim peccata mortifera in eo conveniunt, quod includant quemdam contemptum Dei, alia maiorem, alia minorem. In quibusdam enim magis directe contemnitur Deus, ut in odio Dei, in blasphemia... et similibus, quae magis directe sunt contra Dei honorem: in aliis solum indirecte et interpretative, quatenus violatur et contemnitur lex divina in re gravi, et consequenter ipse legislator, eiusque amicitia

II. Altera ratio sumitur ex efficacia quam habere debet sanctio a Deo suae legi apposita, ut homines inducantur ad eius observationem et retrahantur a praevaricatione. Expedit enim pro honore debito infinitae Dei maiestati, ut eius contemptus summe timeatur. Atqui id certe non haberetur, si poena timeretur tantum temporaria propter istiusmodi contemptum infligenda. Voluntas enim humana, cum sequatur modum apprehendendi intellectus, qui quidem abstrahit, ut dici solet, ab *hic* et *nunc*, facile spernere potest poenam quae sciretur fore aliquando desitura. Unde illud a B. Hieronymo egregie dictum contra

---

et promissa omnia et minae omnes. Inde sequitur... peccatum mortiferum continere malitiam *infinitam,* non quidem *absolute* et *omnino*, sed *respective.* Ratio est, quia quo maiestas, quae contemnitur, est maior, eo offensa est gravior. Atqui maiestas Dei, quae contemnitur peccato mortifero, est infinita. Ergo offensio eius quamdam infinitatem habet... Ratio vero cur illo argumento non concludatur infinita malitia in ratione malitiae, est quia obiectum non attingitur adaequate, unde nec adaequate influit in actum, nec tribuit ei plene sui infinitatem. Sicut enim Deus potest sine fine perfectius et perfectius amari, ita etiam per peccatum potest sine fine magis et magis odio haberi et contemni. Hoc ipso tamen quod absolute censetur contemni, actus contrahit quamdam infinitatem malitiae, *utpote superioris ordinis omnium bonorum operum.* Unde dico, hanc malitiam esse infinitam *comparative* seu *respective;* quia etsi non sit absolute et omni modo infinita, tamen adeo magna est, *ut nullis bonis operibus purae creaturae, quantumvis multis et magnis, ex aequo compensari possit*... Simile cernitur inter homines. Parvi enim momenti est apud regem, quod a suis honoretur, neque id gratiam censet sed debitum: sed gravissime fert, si contemnatur, praesertim ab iis quos maximis beneficiis affecit. Hinc docent sancti Patres, nullam puram creaturam Deo potuisse pro peccato humani generis condigne satisfacere, ac proinde necessarium fuisse ad iustam satisfactionem, ut Deus fieret homo... Ex his potest afferri ratio, cur peccatum mortiferum plectatur poena aeterna. Si enim tanta est eius malignitas, ut nullis bonis operibus purae creaturae potuerit ex aequo compensari, sed ad hoc necessarium fuit, Deum incarnari, ut condigna satisfactio divinae iustitiae exhiberetur, mirum non est, si dicatur mereri poenam aeternam. Quod enim adeo malum est, ut nullis bonis, quantumvis longo tempore continuatis, compensari et exaequari possit, meretur poenam quovis tempore finito longiorem ac proinde aeternam; idque per se et directe ratione malitiae quae est in actu. „ (*De Divinis Perfectionibus*, Lib. 13. c. 26. n. 183, seqq.)

Origenianos. *Finge quot libet annos, et tempora duplica, et infinitas aetates congere cruciatibus; si finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est;* QUIA NON QUAERIMUS QUID ALIQUANDO FUERIMUS, SED QUID SEMPER FUTURI SUMUS. (*In Ion.* c. 3.)

III. Tertia ratio depromitur a S. Thoma ex irreparabilitate perversionis quam suapte natura inducit culpa lethalis. " Peccatum, ait, ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quamdiu perversitas ordinis permanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvatur principium, eius virtute alii defectus reparari possunt: sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo, si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 87. a. 3.)

IV. Quartam rationem addit Gregorius M. his verbis. *Ad magnam*, ait, *iustitiam iudicantis pertinet, ut nunquam careant supplicio, qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato.* (4. *Dialog.* c. 44.) Vim huius argumenti videtur egregie exposuisse S. Thomas sic inquiens. " Constat enim, quod peccans mortaliter finem delectationi suae in eo, quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo contemnat. Constat autem, quod quicumque summe diligit aliquid sicut finem suae voluntatis, ex hoc ipso vellet semper sibi adhaerere. Et ideo peccans mortaliter

illo actu voluntatis, quo peccatum mortale eligit, eligit peccato semper adhaerere, nisi per accidens retrahatur vel timore poenae, vel aliquo huiusmodi, sed si infinite adhaerere posset, semper adhaereret: *et ideo in suo aeterno peccat, et propter hoc aeterna poena est dignus.* „ (2. *Dist.* 42. q. 1. a. 5.)

Solvuntur difficultates.

154. ***Obiectio I.*** Poena perpetuo duratura non habet ullam proportionem cum temporali culpa, imo videtur crudelitatem quamdam continere. Ergo non est admittenda.

Respondeo. *Nego antec.* Etiam in poenis, quae humanis legibus taxantur, proportio inter crimen et poenam non consideratur secundum temporis durationem, sed secundum gravitatem. Homicidium profecto brevi momento committitur, et tamen poena capitis plectitur, quae, ut recte notavit Augustinus (21. *Civ.* c. 11.), est poena quaedam suo modo perpetua, quandoquidem sic perpetuo quis separatur a consortio aliorum. Crudelitas autem tunc eluceret in punitione impiorum, si propter se intenderetur, quod non est ita, ut iam notavimus [144]. " Est autem concedendum, ait Angelicus, quod poenae inferuntur a Deo, non propter se, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur, propter quod dicitur in lib. *Sap.* XI. 21., quod Deus omnia fecit *in numero, pondere, et mensura.* Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis: et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat. „ (3. *Cont. Gent.* c. 144.)

Obiectio II. Poena ordinatur ad emendationem

delinquentis. Atqui poena aeterna eiusmodi finem non attingit. Ergo.

Respondeo. *Dist. mai.* quatenus haec emendatio sit unicus vel praecipuus finis poenae cuiuslibet, *neg.;* quatenus hunc etiam finem plerumque iusti iudices in punitione intendant, *subdist.;* si sermo est de poena non finali, *conc.;* si sermo est de poena finali, *rursus dist.;* prout poena est lege determinata et comminata, *conc.;* prout est inflicta, *neg. Contradist. min.* si spectetur poena aeterna prout est divinitus comminata peccantibus, *neg.;* si spectetur prout est inflicta in futuro aevo, *subdist.;* et hoc ideo fit quia est poena simpliciter finalis, *conc.;* si homo adhuc maneret in via, *neg.*

Diversos fines poenarum ante numeravimus [144], unde patet plures alios adesse, praeter delinquentis emendationem, qui a iusto iudice in his infligendis intendantur. Equidem concedere oportet, in quibusdam poenis, praedictam correctionem et emendationem esse finem praecipuum earumdem, et hae, simpliciter loquendo, vocantur *medicinales.* Tales sunt quae infliguntur a patrefamilias, censurae ecclesiasticae, et nonnullae poenae etiam civiles. *Nonnullae*, inquam: constat enim quandoque, in civili consortio eiusmodi finem non intendi cum malefactores plectuntur, vel eo sensu, dumtaxat, quatenus timor incurrendi poenam lege taxatam retrahit a patrando crimine propter quod foret infligenda. Id videre licet in his poenis quibus aliquis simpliciter praeciditur a consortio aliorum, cuius evasit plane indignus; quae propterea dicuntur poenae finales et simpliciter vindicativae, qualis est poena mortis vel exilii perpetui. Id ipsum a fortiori dicendum est de poena aeterna, prout divino iudicio infligitur his qui finaliter damnantur. Apposite rursus Angelicus. " Poena quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus eiiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae. Sed illae poenae per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in

Ecclesia: non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur. „ (4. *Dist.* 46. q. 1. a. 5. ad 3.)

Obiectio III. Argumentum saltem quo praecipue probatur futura poenarum aeternitas, instantiam pati videtur. Dictum est enim infinitatem quamdam malitiae peccato inesse, quatenus scilicet Deus plus aestimat in ratione mali offensam, quae eius bonitati irrogatur per culpam lethalem, quam aestimet in ratione boni honorem qui ei reddi supponatur per quaelibet obsequia purae creaturae. Ergo videtur inde consequi, quod si noluisset incarnari, convenientius foret ut nulla culpa lethalis in hac vita *condonaretur*. Atqui hoc falsum est et contra communem conceptum quem omnes de divina pietate gerimus.

Respondeo. *Nego consequentiam.* Id enim foret utique convenientius, si solius divinae iustitiae iura in dicta hypothesi (quod scilicet Deus incarnari noluisset), considerentur, minime vero *absolute* et *simpliciter*. Ut enim in simili quaestione arguit B. Thomas: *Illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi. Dicitur autem in* Ps. 24., *quod universae viae Domini misericordia et veritas.* (Qq. Disp. *De Pot.* q. 5. a. 4. ad 6.) Licet vero, in aestimatione morali, minus valeant obsequia purae creaturae in ratione boni, quam vel unum peccatum lethale in ratione mali, *pluris tamen prae utroque* Deus aestimat singula sua attributa et sapientissima consilia suae divinae pietatis: *in his enim consideratur, quid mereatur vel faciat ipse Deus, in illis vero quid mereatur vel faciat creatura.* Libentissime itaque amplectimur quod ait Suarez loquens de hypothesi, in qua homo non foret evectus ad statum supernaturalem. " Est probabile, ait, Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod providentiae genus, quo et moraliter posset conservari sine lapsu, praesertim mortali, et quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se est faceret, vel se converteret in Deum amore naturali super omnia: quia sine hoc genere providentiae vix posset homo non esse miser. Haec autem providentia non esset

debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, ut ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est suae providentiae, et sapientiae, ac bonitati. . . Melius autem Deus homini providit, et omnes difficultates abstulit, gratiam et supernaturalia dona ipsi conferendo. „ (Tr. *De ultimo fine hominis*, Disp. 15. sect. 2. n. 11.)

SECTIO VII.

De proprietatibus legis naturalis.

155. **Quae proprietates huc revocentur.** Quae in praecedentibus disputata sunt de obiecto, obligatione et sanctione legis naturalis, eo spectant, ut ipsa essentia seu propria ratio huius legis declaretur. Duo supersunt exquirenda ad complementum doctrinae huic disputationi subiectae. Primo agendum est de his, quae per modum proprietatis ex declarata huius legis natura emergunt: dein vero de cognitione eiusdem quam habemus, qua mediante, ea proprio suo munere fungitur, regulandi scilicet humanos actus, ne a suo fine desciscant. Et ad proprietates quod spectat legis naturalis, hae tres potissimum recensentur: si quae enim sunt aliae, ad eas apte revocari possunt. Prior est *unitas*, sive *universalitas*, ratione cuius omnes omnino homines huic legi subiiciuntur, secus ac leges positivae, quae variae esse possunt pro varietate locorum et personarum quoad eamdem plane materiam. Altera est *immutabilitas*, ratione cuius propria rectitudo et obligatio huius legis iugiter eadem permanet, quin decursu temporis obsolescat vel alio modo infirmetur. Tertia denique est ipsius quasi *primatus* respectu legis positivae, quippe quae proprietatem huius nominis non meretur, nisi vel in naturali lege fundetur, vel saltem nihil iubeat quod huic legi utcumque sit contrarium. Hae merito censentur quasi propria accidentia huius legis. Quum enim ea sit quidpiam per se pertinens ad naturam hu-

manam, qua talem : haec vero sit una eademque secundum speciem in singulis hominibus, nec varietur in suis attributis secundum varietatem temporum, ac denique sit id quod primo intelligitur in unoquoque ut fundamentum vel necessaria conditio ceterorum : hinc consimiles quoque proprietates huic legi attribui debent. Ceterum praestat haec enucleatius sequenti propositione evolvere et vindicare.

THESIS XX.

Proprium est legis naturalis ut sit I. apud omnes nationes una; II. secundum omne tempus immutabilis; III. cuiusque positivae legis fundamentum, vel necessaria conditio.

156. ***Explicatio et probatio 1. partis.*** Lex naturalis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum notitiam quae de ea habetur. Hoc certe varium est apud diversas gentes, immo in uno eodemque homine diversis temporibus. Sed haec varietas non pertinet ad ipsam legem naturalem, quemadmodum etiam in speculativis veritas obiectiva minime variatur eo quod a quibusdam cognoscatur, ab aliis ignoretur. Paulo autem inferius expendemus quousque vigere possit haec varietas in cognitione legis naturae. Potest itaque secundo lex naturalis spectari in se, videlicet considerando ipsam veritatem practicam, in qua proprie reposita sunt, ut diximus [120], praecepta legis, puta hanc: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* Porro dicimus, eiusmodi praecepta suam propriam rectitudinem et obligationem retinere ubique locorum et apud omnes nationes, dummodo non varietur praecepti materia. Ratio facilis est ex dictis. Nam lex naturae imponitur homini, ut homo est, et unicuique promulgatur per naturale lumen synderesis. Atqui natura humana eadem est in singulis; idem etiam est naturale lumen synderesis in unoquoque. Ergo

omnes et ubique locorum iisdem praeceptis legis naturae adstringuntur. Confer quae ante retulimus ex Tullio [119].

Nec obstat doctrina tradita a B. Thoma *Summa th.* 1. 2ae q. 94. a. 4., ubi, distinguens inter conclusiones proximas et remotiores principiorum legis naturae, expresse asserit, non eamdem esse *rectitudinem* apud omnes, si sermo sit de his remotioribus conclusionibus. Ut enim cum eodem ante notavimus [127], istiusmodi conclusiones seu *praecepta secundaria* iuris naturalis universalitatem quidem prae se ferunt, sed moralem tantum. Proprium autem est enuntiationis moraliter tantum universalis, ut verificetur in suis inferioribus, *regulariter loquendo*, ut aiunt, sive *ut plurimum*, adeoque exceptiones admittit. [*Pr. Ph.* 117.] Iam vero istae exceptiones eatenus contingunt, quia propter specialia quaedam adiuncta mutatur subiectum seu materia circa quam versatur propria rectitudo et obligatio quam praedicta praecepta continent. Atqui manifestum est, non propterea eiusmodi rectitudinem sive obligationem deficere a propria unitate quam sibi vindicat lex naturalis. Perspicue id elucet in ipso exemplo allato a S. Doctore loc. cit. de deposito, quod lex naturae iubet esse reddendum. Tametsi enim id *generaliter praecipiatur*, minime tamen hoc praeceptum extenditur ad quamcumque hypothesim, ex. gr. qua quis tale depositum exposceret ad impugnandam patriam: talis siquidem redditio in tali hypothesi foret irrationabilis, adeoque non praecepta, sed potius prohibita a lege naturae. " Quia actus humanos, ait Angelicus, variari oportet secundum diversas conditiones personarum, et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae (h. e. secundaria praecepta legis naturae), a primis legis naturae praeceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in maiori parte: *talis est enim tota materia moralis*, ut patet per Philosophum Ethic. lib. 1. c. 3. princ. c. 7. fin. Et ideo ubi eorum efficacia deficit, ea licite praetermitti possunt. „ (4. *Dist.* 33. q. 1. a. 2.)

157. ***Explicatio et probatio II. partis.*** Haec altera proprietas legis naturae est multum affinis praecedenti, et consimilem postulat explicationem et proba-

tionem. Observa itaque, legem non mutari, proprie loquendo, per solam additionem novi praecepti quod forte superaddatur: immo saepenumero haec additio eo respicit, ut magis firmetur obligatio inducta per legem praecedentem, ut manifeste patet in legibus positivis, praesertim divinis, quae procul dubio sunt in praesidium et tutelam legis naturalis. Praeterea, non ideo dicitur mutari lex, propterea quia deficit eius obligatio, deficiente materia circa quam ea versatur, ut paulo ante notavimus: et id verum est etiam pro legibus positivis sive humanis sive divinis. Tunc itaque contingit proprie dicta mutatio in ipsa lege, quando, manente eadem materia, vel ex toto vel ex parte desinit propriam suam efficaciam habere. Id porro in lege positiva dupliciter contingere potest. Uno modo quasi ab intrinseco ipsiusmet legis, quatenus scilicet vel ea non fertur nisi pro determinato tempore, quo finito, consequenter ipsa lex finitur et desinit esse, vel etiam propterea quia voluntas legislatoris evadit irrationabilis, adeoque ipsa lex desinit esse rationis ordinatio, lex vera scilicet. Secundo modo deficit lex ab extrinseco, quatenus ab aliquo, potestatem habente, vel ea abrogetur simpliciter, vel in ea dispensetur. Haec porro est mutatio quam respuit lex naturalis, quae propterea dicitur esse secundum omne tempus valitura atque adeo immutabilis, manente natura rationali cum usu rationis et libertatis: semper enim haec hypothesis intelligitur et supponitur.

Re porro sic explicata, facile ostenditur eius veritas. Nam si talis mutatio contingere posset in iure naturali, ergo vel ideo quia desinit tempus pro quo ea lex supponitur a Deo lata, vel quia eius praecepta evaderent irrationabilia, vel denique propter abrogationem vel dispensationem a Deo factam, sive immediate, sive mediante potestate alicui ab ipso Deo concessa, puta Romano Pontifici, vel Principi saeculari. Patet haec propositio ex ipsa explicatione paulo ante tradita. Atqui nihil horum dici potest. Non primum: lex enim naturae per se pertinet ad hominem, ut homo est: quae autem sunt eiusmodi, perpetuam habent veritatem. [*Pr. Ph.* 482.] Non alterum. Lex enim naturae est ipsummet dictamen naturale rectae

rationis de bono faciendo maloque vitando [128]. Atqui manifestum est ex terminis, nunquam fieri posse ut agat quis irrationabiliter, conformando suam actionem cum praedicto dictamine; foret enim aperta contradictio. Non tertium denique; tali siquidem abrogatione vel dispensatione Deus sibi contradiceret adeoque seipsum negaret. Nam ex una parte per naturale dictamen synderesis Deus praeciperet homini vel prohiberet aliqua; ut enim ante probatum est [122], tale dictamen est quasi naturalis irradiatio aeterni luminis divinae legis in rationali creatura: ex alia vero per istiusmodi abrogationem vel dispensationem, quae fieri supponitur, Deus praeciperet vel saltem licentiam daret ut oppositum fieret. Unde optime S. Thomas. *Dicendum, quod sicut Apostolus dicit* 2. *Timoth.* 2., 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest. Negaret autem seipsum, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.* (*Summa theol.* 1. 2^{ae} q. 100. a. 8. ad 2.) Et paulo ante in resp. ad 1. exponens dictum Aristotelis 5. Ethic. c. 7. asserentis, *ius naturale in aliquibus deficere*, sic ait. *Dicendum quod Philosophus non loquitur de iusto naturali, quod continet ipsum ordinem iustitiae; hoc enim nunquam deficit, videlicet iustitiam esse servandam: sed loquitur, quantum ad determinatos modos observationis iustitiae qui in aliquibus fallunt.* Quibus verbis S. Doctor manifeste alludit ad distinctionem a nobis adhibitam inter mutationem *materiae* legis naturalis, et propriam mutationem *ipsiusmet legis* naturalis.

158. ***Explicatio et probatio III. partis.*** Lex positiva duplex est, alia ordinis naturalis, alia ordinis supernaturalis. Ad priorem ordinem spectant leges politicae seu civiles: ad posteriorem leges divinae positivae, h. e. divina revelatione promulgatae, ut lex Mosaica et Evangelica, ac leges canonicae seu ecclesiasticae. Iam age: si sermo sit de legibus civilibus, earum efficacia in ipsa lege naturae, sicut in proprio fundamento seu radice, nititur. Si contra agatur de legibus positivis divinis vel

ecclesiasticis, lex naturalis respectu ipsarum se habet ut necessaria conditio. Non dicimus esse *fundamentum*. Etsi enim gratia subaudiat naturam, non tamen in natura radicem habet aut propriam firmitatem ex ea accipit. Ergo similiter leges, quae ad ordinem gratiae spectant, minime, proprie loquendo, in lege naturali sicut in proprio fundamento seu radice innituntur. Dicimus tamen, etiam respectu istarum, legem naturalem haberi debere ut *necessariam conditionem*, quatenus scilicet nihil possunt praecipere quod naturali legi prohibeatur, nec vicissim quidpiam vetare quod naturali lege sit praeceptum.

Ratio asserti sic declarati plana est. Et quod priorem ordinem legum spectat, istarum ferendi potestas, ut suo loco ostendetur, fundamentum habet in ipsa naturali sociabilitate hominis, et in praecepto quo naturali lege adstringimur servandi ea quae necessaria sunt ut socialis ordo illaesus permaneat; inter haec enim praecipue eminet praedicta legifera potestas. Sicut itaque ipsa humana societas pullulat ex natura humana, sicut ex propria radice, sic etiam leges sociales, quibus societas humana dirigitur et conservatur, proprium suum robur derivare debent ex naturali lege humanae rationis. Ad rem B. Thomas. " Dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 1. *De Lib. Arbitr.* c. 5., *non videtur esse lex quae iusta non fuerit.* Unde in quantum habet de iustitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supra dictis patet. Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. *Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.* „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 95. a. 2.)

Quod vero spectat leges ad ordinem gratiae pertinentes, hae omnes ex divina revelatione procedunt immediate vel mediate. Atqui lumen supernaturale divinae revelationis non potest esse contrarium naturali lumini rationis; siquidem unus idemque est immediatus auctor utriusque [*Pr. Ph.* 424, 425]: lex vero naturae in ipso

naturali lumine rationis a Deo est inscripta. Ergo impossibile est, ut in ordine gratiae aliqua existat lex legi naturali contraria. Immo quemadmodum fides divinae revelationi adhibita ipsam naturalem evolutionem rationis certissime dirigit et efficacissime promovet; sic etiam nullum est solidius munimentum ordinis iustitiae naturalis, quam fidelis observantia legum quae ordine gratiae continentur. Apposite rursus Angelicus. " Dicendum, quod fides Christi est iustitiae principium et causa, secundum illud *Rom.* 3., 22 : *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi.* Et ideo per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiae; sed magis firmatur. „ (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 104. a. 6.)

Solvuntur difficultates.

159. ***Obiectio I.*** Potestas adquirendi possessionem rerum exteriorum, contrahendi matrimonium, et alia eiusmodi, sunt de iure naturali. Atqui talis potestas vel ex toto, vel ex parte licite saepenumero adimitur. Ergo quae sunt de iure naturali, mutationi sunt obnoxia.

Respondeo. *Dist. mai.* Potestas . . . sunt de iure naturali praecipiente vel prohibente, *neg.;* sunt de iure naturali concedente, *subdist.;* ita ut ipsum naturale ius concedat ut, iusta causa interveniente, eiusmodi facultates adimantur vel limitentur, *conc.;* secus, *neg. Conc. min. Dist. pariter consequens.*

Ut ante [125] declaravimus, quae dicuntur pertinere ad legem naturae mere permittentem, honeste quidem exerceri possunt, sed non ita ut quis obligetur ad ea exercenda; immo, interveniente iusta causa, huic exercitio legitimum impedimentum apponi potest. Id autem dupliciter contingit. Primo quidem, voluntate propria illius cui similes facultates conceduntur, ut patet in his qui Deo se totaliter devovent per vota religiosa. Secundo, auctoritate legitimi Superioris, ut patet ex multis dispositionibus civilibus vel ecclesiasticis, quibus tales facultates diversimode temperantur, et quandoque etiam simpliciter adimuntur. Atqui utrumque consonum est iuri

naturae, quod propterea minime potest dici in rebus eiusmodi a suo robore deficere.

Obiectio II. Homicidium et furtum sunt prohibita, et quidem primis praeceptis legis naturae quae in Decalogo continentur. Atqui Deus in utroque dispensavit, ut patet ex praecepto quod dedit Abrahamo immolandi filium suum Isaac, *Gen.* 22., 2, et ex facultate filiis Israël facta, *Exod.* 12., 36, spoliandi Aegyptios.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.*, quatenus sua potestate dominativa in res omnes creatas effecit ut occisio Isaaci non foret homicidium, et spolium Aegyptiorum non foret furtum, *conc.;* quatenus potestate iurisdictionis dispensavit ut licite committeretur homicidium vel furtum, et sic non materiam tantum legis naturae sed hanc ipsam legem immutavit, *neg.*

Ad rem Angelicus. " Quum alicui auferitur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto Decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis et iniustis pro peccato primi parentis; cuius sententiae si homo sit executor, non erit homicida, sicut nec Deus. " (*Summa theol.* 1. 2^{ae} q. 100. a. 8. ad 3.) Quibus gemina sunt quae notat Suarez ad hanc rem plenius declarandam peropportuna. " Quia, inquit, negare non possumus, Deum aliquando efficere, ut actus illi materiales liceant, qui alias, non interveniente Deo ipso et eius potestate, licite fieri non possent, ideo ut intelligatur, quomodo hoc fiat, et cur illa non sit, nec appelletur dispensatio, oportet distinguere in Deo varias rationes. Est enim supremus Legislator; unde habet, ut possit nova et varia praecepta imponere. Est etiam supremus Dominus, qui potest dominia mutare vel concedere. Est item supremus Iudex, qui potest punire, et unicuique reddere quod ei debetur. Dispensatio ergo proprie

pertinet ad Deum sub prima consideratione; quia eiusdem potestatis est condere et tollere legem. Itaque ut intelligatur Deus dispensare, oportet ut utendo sola illa iurisdictione, et non adiungendo potestatem dominativam, per quam res ipsas immutet, licere faciat quod antea non licebat. Nam si per dominium suum mutet humanum, hoc non erit dispensare, sed tollere materiam legis. „ (*De legibus*, lib. 2. c. 15. n. 9.) Inde vero obiter infertur, non esse locum praedictae immutationi, quando honestas vel turpitudo actionis non pendet neque ex iure quodam creato mutabili, neque ex iure divino cui Deus renuntiare queat. Tunc enim praecepta legis naturae, quae circa tales actiones versantur, forent omni modo immutabilia, sive formaliter, sive etiam materialiter considerata. Eiusmodi sunt praecepta Decalogi primae tabulae qua parte negativa sunt: item praeceptum non mentiendi.

Obiectio III. Obligatio servandi votum Deo factum; item unitas et inseparabilitas vinculi coniugalis sunt de lege naturae. Atqui in rebus huiusmodi dispensatio fieri potest et saepe fit, etiam humana potestate. Ergo.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.*, secundum quod sunt de lege naturae, *neg.;* secundum quod eiusmodi vincula desinunt esse de lege naturae, *conc.*

Quoniam quae in hac difficultate tanguntur, partim ad theologos spectant, partim vero dependent ex principiis alibi constabiliendis, hinc triplici sequente notatione rem breviter expediam.

I. Voti obligatio saepenumero deficit non proprie dicta dispensatione, sed simplici *interpretatione* vel etiam *irritatione*. Interpretatio habetur, quum spectando voluntatem voventis vel materiam voti, prudenter iudicatur quousque se extendat ipsamet obligatio quam vovens sibi imponit. Manifestum est, sic nullam contingere mutationem nec in lege naturali servandi votum, nec in ipso voto: immo talis interpretatio potest fieri etiam a privato, nec requiritur iurisdictio, nisi quum ea est authentica. Irritatio autem fit vi potestatis dominativae, quam quis habet vel in voluntatem voventis, ut pater respectu

filiorum impuberum, vel in materiam voti sibi subiectam. Etiam in casu nulla existit relaxatio obligationis quae naturali iure per votum inducitur, sed solum subtrahitur tantum materia talis obligationis. Ipse enim naturalis ordo exigit, ut nemo valide promittere queat quidquam alicui in praeiudicium tertii, maxime si Deo fiat talis promissio, quippe qui est supremus custos et vindex totius ordinis. Quare in votis, vel eorum quorum voluntas est alterius voluntati subiecta, vel quae sunt de re similiter sub alterius dominio constituta, ex ipsa natura rei haec semper subintelligitur conditio, si illi alteri placuerit vel saltem ipse non contradixerit. Si itaque de facto persona eiusmodi, puta paterfamilias respectu filii impuberis vel dominus respectu operum sui servi, si de facto, inquam, renitatur (quae renitentia est ipsa irritatio voti), non relaxatur obligatio quae inducitur naturali iure, sed desinit congrua materia ipsius.

II. Maior difficultas est in ipsa proprie dicta voti *dispensatione*, quae scilicet nomine Dei fit ab Ecclesiastico praelato, vi cuius disrumpitur ipsum vinculum voto inductum, quod ceteroquin adhuc perduraret. Ceterum, si res bene perpendatur, etiam hic nulla est dispensatio in ipsa lege naturae, sed mutatio solummodo fit in eius materia. Quemadmodum enim, ut adhibeam exemplum B. Thomae (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 88. a. 10. ad 2.), *cum dispensatur in lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu*, humana scilicet: similiter, quum dispensatur in voto, minime sane adimitur obligatio fidelitatis erga Deum quae voto inducta est, sed Deus ipse per suum vicarium, quasi creditor, cedit iuri per factam promissionem adquisito. *Hoc modo votum mutare*, ait optime Suarez, *non est contra legem naturalem reddendi vota; quia lex illa solum petit immutabilitatem in voluntate promittentis sine consensu promissarii, non autem illo consentiente vel iuri suo cedente per se vel per vicarium suum.* (*De Religione*, to. 2. tr. 6. lib. 6. c. 9. n. 6.) Unde vero colligatur, hanc adesse potestatem in Ecclesia, theologica res est: de qua videri

potest Suarez cit. cap., ubi plura habet notatu dignissima.

III. Quod denique spectat ultimam partem factae obiectionis, videlicet de unitate et inseparabilitate vinculi maritalis, breviter in praesenti hoc sufficit dicere, eiusmodi vinculi unitatem et inseparabilitatem, quantum est ex vi solius iuris naturae, non esse omnimodam et absolutam, sed dari quosdam casus in quibus, sine laesione iuris naturae, vel unus vir plures habeat uxores, vel contractum vinculum, vivente utraque parte, disrumpatur. Quinam vero sint isti casus, suo loco dicetur.

Obiectio IV. Si quis invincibili errore ductus putaret quandoque mendacium fore licitum, minime obligaretur lege mendacium prohibente. Atqui haec lex prohibens est naturalis, et plane universalis. Ergo etiam in legibus eiusmodi potest dari exceptio seu mutatio.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.*, nisi quis errore inculpabili ab eius observatione excusetur, *conc.;* etiam supposito errore istiusmodi, *neg. Dist. pariter conseq.*, quae exceptio seu mutatio cadit in ipsam legem naturae, *neg.;* quae exceptio seu mutatio etiam in casu proposito est tantum materialis, *conc.*

Quemadmodum obiectum appetitus est bonum, *ut apprehensum*. sic etiam obiectum voluntatis est bonum *ratione apprehensum*. Hoc propterea, bonum scilicet ut apprehensum, spectari debet tamquam proxima materia legis naturae. Ob hanc causam ante notavimus [128], eiusmodi rationis apprehensionem subintelligi in generali axiomate: *Bonum fac et malum devita*. Si propterea quis invincibiliter putaret, bonum esse aliquando mentiri, puta ad salvandum reum secus morte plectendum, nulla profecto daretur exceptio in praedicto generali axiomate, ad quod cetera praecepta legis naturae revocantur: tametsi enim mendacium sit per se pravum, tamen, ut relucet in supradicta apprehensione, accipitur ut simpliciter bonum adeoque licitum. Mutatur solum materia ratione inculpabilis iudicii quod supponitur, pro eo quantum per accidens evadit bonum, quod per se foret malum. Quare Angelicus. " Quamvis, ait, illud quod ratio (errans) dictat, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bo-

num: tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, in quantum ratio apprehendit ipsum, ut secundum legem Dei et bonum.„ (2. *Dist.* 39. q. 3. a. 3. ad 1.) Huius autem verissimae doctrinae dat eamdem ipsissimam rationem quae a nobis tradita est. " Dicendum, ait, quod cum actus recipiat speciem ab obiecto, non recipit speciem ab eo secundum *materiam obiecti*, sed secundum *rationem obiecti:* sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se obiectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti, in quantum est voluntarius: obiectum autem voluntatis secundum propriam rationem est *bonum apprehensum:* et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii reatum: et e contrario, si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. „ (*Quolib.* 3. a. 27.)

SECTIO VIII.

De cognitione legis naturalis.

160. **Modus proprius cognitionis humanae respectu legis naturalis.** Ut ex definitione legis manifestum est [105], omnis lex non evadit regula actuum subditorum, nisi mediante sui notitia seu cognitione illis innotescat. Quum autem proprius modus cognitionis humanae sit per viam discursus a principiis in conclusiones; hinc talis etiam modus locum habet in re praesenti, ut notavit Aristoteles 6. Ethic. c. 8. Nimirum primo quidem efflorescit in mente iudicium quoddam generale, quod refert praeceptum legis naturae, et hoc fungitur munere propositionis *maioris.* Tum vero ratio considerat specialem quemdam actum positum vel ponendum qui sub illo

generali praecepto comprehendatur, et sic assumitur loco *minoris*. Inde demum consequitur sententia mentis de moralitate huius actus, quae sententia est quasi conclusio deducta ex duplici praemissa praecedente. Exemplo sit sequens ratiocinatio. *Nemini licet iniuriam cuique efficere*. En generale praeceptum legis naturae. *Atqui haec actio* (a me posita vel ponenda) *est alteri iniuriosa*. En assumptio. *Ergo est illicita*. Haec est conclusio, quae proprie dictamen conscientiae nuncupatur. Iam age: plura valde utilia quoad haec tria sunt diligenter advertenda.

161. **Habitus naturalis synderesis, et quae eius necessitas.** Quemadmodum in speculativis ratiocinatio quaelibet resolvi tandem debet in quaedam principia per se nota et indemonstrabilia [*Pr. Ph.* 228, 399.]; sic quoque in practicis contingat etiam necesse est, atque adeo in re morali. Iam vero hoc est proprium munus *synderesis*, ut ante monuimus [121], conservare scilicet et custodire in humana mente prima principia morum quae sint per se manifesta et indemonstrabilia; cuius rei gratia ea merito censetur quasi pars vel extensio naturalis *habitus principiorum*. Totam hanc rem mirifice et elegantissime expositam habemus apud Doctorem Angelicum sic aientem. " Sicut dicit Dionysius 7. cap. *De Div. Nom.*, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent, sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque. Naturalis enim modus cognoscendi, et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat, quamvis

quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest, nisi a sensu accipiat. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio... Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis: et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis sive speculativae sive practicae; cum principia oporteat esse stabiliora et certiora: unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse; cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus *intellectum principiorum;* ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad *synderesim* pertinet. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 16. a. 1.) Eamdem doctrinam tradit (2. *Dist.* 39. q. 3. a. 1.), ubi inter alia pulcre exponit, cur *scintilla* rationis nuncupetur haec suprema pars mentis nostrae, qua sine inquisitione et discursu certitudinem habemus de veritate primorum principiorum, quia scilicet *sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est modica participatio respectu eius quod de intellectualitate in Angelo est.* Confer etiam quae alibi dixi [*Met. Sp.* 217].

162. **Ratio superior et inferior; utriusque munus in operabilibus.** Ut ex principiis synderesis conclusio particularis de moralitate huius vel illius actus derivetur, oportet intermedia quadam assumptione uti, qua iudicetur, num eiusmodi actus sub generali principio contineatur, annon. Atqui hoc est proprium munus rationis, seu discursus ratiocinativi: principia enim et conclusio se habent, ut bini termini inter quos existit iste quasi motus quem importat discursiva mentis operatio. Ob hanc causam talis assumptio dicitur proprie ad rationem spe-

ctare, prout scilicet ratio contradistinguitur ab intelligentia. [*Met. Sp.* 261.] In hac autem consideratione seu inquisitione iudicium dupliciter ferri potest. Uno modo, secundum propria motiva *sapientiae:* alio modo, secundum ea quae considerat *scientia*, ut haec ab habitu sapientiae distinguitur. [*Pr. Ph.* 381.] Hinc tale iudicium quandoque *superiori*, quandoque *inferiori* rationi attribuitur, secundum quod, ut inquit Augustinus (12. *Trinit.* c. 7.), *aeternis vel temporalibus consulendis intendit.* Audi rursus B. Thomam. " Quia universalia principia iuris ad synderesim pertinent; rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus quibus ratio superior et inferior distinguuntur: synderesis in hoc syllogismo (practico) quasi maiorem ministrat cuius consideratio est actus synderesis; minorem ministrat ratio superior vel inferior, et eius consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitae est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: *Omne malum est vitandum.* Ratio superior hanc assumit: *Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum* (1): sive ratio inferior assumeret illam: *quia ei est malum, quia iniustum, sive inhonestum.* Conclusio autem, quae est: *Adulterium hoc esse vitandum*, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti, vel praeterito, vel futuro. „ (2. *Dist.* 24. q. 2. a. 4.)

163. **Conscientia moralis: eius officium.** Ex dictis manifestum esse potest, quid proprie sit *conscientia moralis*, quae, ut diximus, est quasi conclusio per ratiocinium ex principiis synderesis deducta. Definitur sic: *Iudicium practicum intellectus ultimo dictans hoc esse licitum*

---

(1) Nomine *divinae legis* B. Thomas solet intelligere legem *divina revelatione* promulgatam, ut manifestum est ex modo loquendi quem usurpat in *Summa th.* 1. 2ae q. 91. a. 4., ubi data opera tractat de *lege divina*, quam pro uno eodemque accipit ac legem divina revelatione promulgatam. Patet autem iudicium, quod ex tali lege accipitur pro morum honestate, propriissimo iure pertinere ad rationem superiorem; siquidem accipitur ex ipsa Prima Veritate, cui fides divina per se innititur.

vel illicitum. Versatur itaque circa ipsam actionem humanam, pensatis omnibus, existimatam bonam vel malam : et ideo vocatur conscientia, ut notavit Angelicus (*Summa theol.* 1. p. q. 79. a. 13.), quia continet applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Tria munera ei attribuuntur, nimirum *testificari*, *ligare*, et *excusare* vel *accusare*, secundum diversam applicationem principiorum morum ad ea quae agimus. " Quae quidem applicatio, ait Aquinas, fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus, aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud *Eccles.* 7., 23 : *Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis.* Et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum : et secundum hoc conscientia dicitur ligare vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum : et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. „ (*loc. cit.*) Hinc duo facile inferuntur.

I. Ac primo quidem intelligitur, quae sit habitudo conscientiae ad legem naturalem. Etenim lex est quid obiectivum, quod actu mentis cognoscitur: conscientia e contrario est quoddam iudicium ipsius mentis. Praeterea, lex dicit regulam generaliter constitutam de agendis; conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari: unde potius est applicatio legis ad particulare opus. Insuper, non sola lex naturae per conscientiae dictamen applicatur, sed omnis alia lex sive humana, sive divina. Denique lex propric fertur de agendis; conscientia autem versatur etiam circa ea quae facta sunt: unde non solum ea dicitur ligare, sed etiam testificari, excusare, remordere.

II. Intelligitur praeterea, quo sensu conscientia dicatur *ligare*, voluntatem scilicet, et undenam haec vis in eam profluat. Dicitur itaque ea ligare voluntatem, quatenus, ut inquit Angelicus, *adstringit voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.* (2. *Dist.* 39. q. 3. a. 3.) Id porro

habet conscientia in virtute *praecepti* quod per eam voluntati praesentatur. Id late exponit S. Doctor (Qq. Disp. *Ver.* q. 17. a. 3.), ubi, cum exposuerit naturam moralis obligationis per necessitatem finalem inductam per actionem gubernantis, utitur sequenti egregia similitudine ad explicandum modum quo voluntas tali necessitate movetur. " Ita enim, ait, se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per *contactum* coactionis ipsius ad rem in qua agit. Unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium *attingat* illum cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti; et ideo ille, qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur, nec aliquis ignorans praecepta Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi teneatur scire praeceptum. Si autem non tenetur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut autem in corporalibus agens corporale, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo sicut eadem est vis, qua tactus agit et qua virtus agentis agit; cum tactus non agat, nisi ex virtute agentis, et virtus agentis, nisi mediante tactu: ita eadem virtus est, qua praeceptum ligat, et conscientia ligat; cum praeceptum non liget, nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit, quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini. „ Haec Aquinas, qui propterea art. seq. in responsione ad 2um conscientiam sic breviter et nervose describit: *Conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet.*

164. **An et qualis ignorantia vel error contingere queat in humana cognitione respectu legis naturalis.** Exposito modo quo naturalis lex homini innotescit, sua sponte se offert resolvenda quaestio, an et quatenus ea

ignorari queat: cui quaestioni affinis est altera, utrum scilicet a corde hominis ipsa deleri possit aliquando. Porro hac in re imprimis habendus est prae oculis duplex modus ignorantiae, scilicet *vincibilis* et *invincibilis*, de quo ante [49]. Praeterea notandum est, ignorantiam alicuius veri quandoque coniungi cum opposito errore; quandoque autem ea solum consistit in privatione veritatis, quin erroneum iudicium de opposito proferatur. His positis, haec facile constabiliri possunt quoad utrumque quaesitum modo propositum.

I. Quod spectat cognitionem legis naturae, quae continetur ipso iudicio synderesis, ea potest simpliciter deficere quoad actum, sed *privative tantum*, videlicet in his qui usum liberi arbitrii et rationis non habent, ut contingit in infantibus et dementibus. Impossibile tamen est, quod deficiat vel quoad ipsum lumen habituale rationis quo tale iudicium profertur, vel ita ut tale iudicium sit aliquando falsum. Ad haec enim iudicia pertinet etiam generale illud dictum B. Thomae. *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum.* [*Pr. Ph.* 280, 300, 399.] Si itaque fit aliquando, ut mens deerret in deducenda aliqua illatione ex praedictis principiis, hoc erit semper vel propter aliquam falsam assumptionem, vel defectu legitimae consequentiae. [*Pr. Ph.* 281.] Hinc notat S. Thomas, non posse contingere eiusmodi deceptionem in conclusionibus, quae ut *merae subalternatae* se habent respectu primorum principiorum synderesis. " Sicut enim, inquit, in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones, quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, *hoc totum esse maius sua parte*, nullus decipitur; sicut nec in hoc, *omne totum est maius sua parte:* ita nec in hoc, quod est, *Deum non esse a me diligendum*, vel *aliquod malum esse faciendum*, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque iudicio, tam speculabilium, quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali principio existens, et minor

etiam qua idem de seipso praedicatur particulariter, ut cum dicitur: *Omne totum est maius sua parte; hoc totum quoddam est; ergo est maius sua parte.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 17. a. 2.)

II. Praecepta legis naturae, quae ex primis et communibus principiis synderesis derivantur, sunt in duplici differentia. Alia statim cum modica consideratione possunt a quolibet, usum rationis habente, approbari per illa communia et prima principia. Sic ex. gr. ex hoc generalissimo et manifesto principio, quod *nemini faciendo est iniuria*, statim quilibet quantumvis rudis videre potest furti vel homicidii malitiam. " Quaedam vero, ait B. Thomas, sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 100. a. 1.) Iam age; quod spectat praecepta primi generis, si forte quandoque ignorentur, hoc non erit sine culpa, saltem si talis ignorantia diu perduret; facillima siquidem diligentia cognosci possunt, et aliunde, cum sint quasi immediata primis et communissimis principiis naturalis synderesis, fieri diu non potest quin dubium aliquod suboriatur, quod ad ulteriorem inquisitionem obliget; quae si fiat, veritas procul dubio in rebus huiusmodi innotescet. Quoad alia vero praecepta, experientia ipsa nos docet, existere posse ignorantiam etiam plane invincibilem. Ipsi Ecclesiae Patres, tametsi sapientes generatim fuerunt, et a Deo praeterea dati ne *circumferamur*, ut ait Apostolus *Ephes.* 4., 14., *omni vento doctrinae in nequitia hominum in astutia ad circumventionem erroris;* ipsi quoque in quibusdam quaestionibus ad ius naturae pertinentibus contraria identidem senserunt et docuerunt.

III. Ex dictis patet, admittendam esse divisionem conscientiae, communi calculo probatam, in *rectam* scilicet et *erroneam*, prout eius iudicium cum lege concordat vel ab ea discordat. Prior dicitur *recta*, quia est conclusio legitime deducta ex principiis synderesis, adeoque legi

conformis. *Erronea* autem potest esse eiusmodi vel vincibiliter, vel invincibiliter. Dicitur vincibiliter seu culpabiliter erronea, quando scilicet error vitari potuit ac debuit: invincibiliter autem, quando error moraliter vitari non potuit, ideoque est involuntarius et consequenter ad culpam imputari non potest.

165. **Utrum et quo pacto per conscientiam erroneam quis obligetur?** Hic vero difficultas non spernenda occurrit, et ex his quae dicta sunt hactenus, sponte emergit. Etenim imprimis asseruimus, conscientiam non habere vim ligandi voluntatem nisi in virtute praecepti divini cuius est promulgatio. Praeterea conscientia eo sensu dicitur erronea, quod discordet a lege, adeoque dictat esse licitum quod divina lege est illicitum, vel esse illicitum quod divina lege est licitum. Ergo vel dicendum videtur, neminem huiusmodi conscientia obligari, vel talem obligandi virtutem in conscientiam non derivari ex lege divina. Exemplo sit, si quispiam iudicet, se teneri ad mentiendum, cum aliter vita proximi salvari non posset.

Respondeo. S. Thomas non uno in loco hanc quaestionem data opera pertractat, praecipue vero (*Summa theol.* 1. 2ae q. 19. a. 6., Qq. Disp. *Ver.* q. 17. a. 4., 2. *Dist.* 39. q. 3. a. 3.). Ex his locis tria tantum in rem nostram derivamus, quae ad factam obiectionem diluendam plane sufficiunt.

I. Concedere oportet, conscientiam erroneam, dum manet, obligatoriam esse, videlicet peccari, si secus fiat ac ea praecipit vel prohibet. Ratio est, quia qui sic operatur, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi. *Conscientia erronea*, ait S. Doctor, *in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei: sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientiae, transgressor efficitur legis Dei.* (l. c. *Ver.* ad 3.)

II. Hinc non eodem modo talis conscientia obligat ac recta; haec siquidem obligat *per se*, illa vero *per accidens.* " Qui enim, ait rursus Angelicus, vult vel amat unum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum, per se amat, quod vero propter aliud, quasi per accidens; sicut qui vinum amat propter dulce, amat

dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet, credens eam esse rectam (alias non erraret nec inhaereret conscientiae erroneae propter rectitudinem, quam in ea credit esse), inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens, in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est, quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. „ (*loc. cit.* in corp. art.) Patet igitur undenam derivari debeat haec vis obligandi, quam tribuimus conscientiae erroneae, nimirum ex naturali dictamine faciendi bonum et vitandi malum, quod est generale praeceptum legis naturae, et cuius virtus permanet etiam in conscientia erronea quam quis accipit ut rectam, ut dicebamus in fine sectionis praecedentis. Ob hanc causam plures theologi hanc obligationem sequendi conscientiam errantem dixerunt procedere ex lege Dei *consequente*. Scilicet, quaedam sunt quae Deus praecipit vel prohibet per se, h. e. secluso omni errore et ignorantia ex parte hominis; et haec sunt quae applicantur per conscientiam rectam. Quaedam e contrario a Deo praecipiuntur vel prohibentur per accidens, ex suppositione scilicet erroris, ut in casu quem consideramus. Illa dicuntur pertinere ad legem Dei antecedentem, haec vero ad legem Dei consequentem.

III. Ex dictis patet solutio ad obiectionem initio factam. Si quis vero ulterius quaerat, quodnam iudicium ferendum sit de eo, qui secundum praedictam conscientiam erroneam operetur, solutio facilis est ex principiis alibi constabilitis de ignorantia, quippe quae, ut dictum est [49], potest esse vincibilis vel invincibilis. Sic itaque dicendum est. Si agatur de conscientia invincibiliter erronea, nihil prohibet, quominus qui iuxta eam operetur, non solum a culpa excusetur, verum etiam honeste et meritorie operetur, tametsi forte opus ipsum sit materialiter malum. Ratio ea est quam saepius adduximus, quia scilicet obiectum tribuit actui morali speciem, prout hic et nunc ab intellectu proponitur. Neque obstant verba S. Thomae quae a nonnullis obiiciuntur, sic aientis. " Sicut

Dionysius dicit in 4. cap. *De Divinis Nom.*, *bonum causatur ex integra causa*, *malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum. „ (*Summa theol.* 1. 2ae q. 19. a. 6. ad 1.) Manifeste enim hic loquitur S. Thomas de *obiecto materiali* voluntatis, non autem de *ratione formali* secundum quam speciem tribuit actui morali, quae est ratio *boni apprehensi.* Certe S. Doctor in corpore huius articuli data opera probat, non esse malam voluntatem quae circa obiectum versetur in se malum, cuius tamen malitia inculpabiliter ignoratur. Atqui notissima est doctrina eiusdem, quod scilicet in genere morum nullus existit actus indifferens. Ergo necesse est dicere, talem voluntatem esse bonam. Porro quisque dicitur bene vel male operari, prout voluntate bona vel mala operatur.

166. **Regulae practicae de conscientia.** Ex statutis principiis de cognitione legis naturalis facile erit colligere generales quasdam regulas, quas Doctores communiter tradunt pro recto usu conscientiae, in cuius dictamine proxime continetur, ut dictum est, propria directio legis naturalis.

Reg. I. *Non licet ponere vel omittere actionem contra dictamen conscientiae, ut ut erroneae.* Talis enim positio vel omissio foret contra divinam legem actu obligantem; nam lex divina actu obligat, ut supra ostensum est, mediante conscientia, tametsi contingat hanc esse erroneam. Atqui illicita dicitur actio vel omissio secundum quod adversatur legi actu obliganti, quatenus scilicet vel fit quod ea lege prohibetur, vel omittitur quod ea lege praecipitur. Ergo talis positio vel omissio contra dictamen conscientiae, tametsi erroneae, est semper illicita. Ut igitur vitetur peccatum in casu conscientiae erroneae, oportet hanc deponere. Qua in re rudes instruendi sunt a doctioribus, qui propterea pessime se gererent, si non solum id non praestarent, siquidem ex officio id debent, sed conscientiam de peccato iniicerent, ubi de eo certo non

constet. Unde optime ait Gersonius. *Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re: nam per eiusmodi assertiones voluntarias, rigidas, duras, et nimis strictas in rebus universis nequaquam eruuntur homines a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia desperatius, demerguntur.* (Apud S. Alphonsum M. De Ligorio: *Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis*, etc. Opp. vol. 15., Edit. *Augustae Taurinorum*, an. 1829.)

Reg. II. *Iuxta conscientiam vincibiliter erroneam, dictantem aliquid esse licitum, operari non licet.* Talis conscientia existit, cum id quod in re peccatum est, iudicatur esse licitum, idque provenit ex errore hic et nunc vincibili. Atqui non licet sequi conscientiam istiusmodi; peccatum siquidem tunc imputaretur ad culpam, utpote voluntarium in causa. [44.] Consulto dixi: *ex errore hic et nunc vincibili.* Diligenter enim oportet distinguere duplicem casum in re praesenti. Quandoque enim, dum ponenda est actio, suboritur in mente gravis et rationabilis suspicio de eius turpitudine, et quin adhibeatur moralis diligentia ad veritatem cognoscendam, quis operatur. In hoc locum habet regula tradita. Quandoque vero contingit, ut quis negligens sit in debita notitia comparanda eorum quae scire tenetur; et haec quidem ignorantia culpabilis est. Ceterum, cum urget operandi occasio, vel nulla suspicio tunc occurrit de inhonestate actionis, vel etiamsi suboriatur, quis operatur quod tunc moraliter potest ad recte agendum. In tali casu minime procedit regula tradita: error enim qui ita fortasse contingeret, tamquam invincibilis aestimari deberet.

Reg. III. *Licet ponere actionem, de qua, adhibita morali diligentia, non constat esse illicitam.* Etenim in eo casu voluntas non obligatur ad talem actionem omittendam. Atqui licita est actio ad quam omittendam voluntas non obligatur. Ergo. Maior constat ex his quae ante docuimus cum Angelico [163]. Etenim dupliciter quidem aliquis obligatur aliquo praecepto, videlicet vel mediante notitia illius, vel quia tenetur illud scire. Hinc

sententia illa Angelici l. c. recitata. *Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti; et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur, nec aliquis ignorans praecepta Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi teneatur scire praeceptum. Si autem non tenetur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur.* Atqui manifestum est, in casu de quo agimus, utrumque desiderari. Nam primo quidem nescitur praeceptum quo actio reddatur illicita; de eo siquidem supponitur non constare. Praeterea, non tenetur quis illud scire; supponitur enim fuisse adhibita moralis diligentia ad talem notitiam obtinendam, adeoque ignorantia, si forte perduret, evasit inculpabilis. Porro, quod diximus de actione ponenda, dicatur etiam de omissione; est siquidem par ratio. Quare licet omittere actionem, quum, morali adhibita diligentia, non constat eam esse praeceptam, adeoque illicitum eam omittere. Quid autem veniat nomine *moralis diligentiae*, suo loco expositum habes [49].

Reg. IV. *Cum dubio practico de liceitate actionis non licet operari.* Quid proprie sit dubitare, in Logica exposuimus [*Pr. Ph.* 220]. Est nimirum *suspensio assensus inter utramque contradictionis partem.* Dicitur *practicum* in praesenti illud, quod versatur circa actionem in particulari, an ex. gr. his circumstantiis mihi liceat venari. Quocirca operari cum dubio practico de honestate actionis est exercere actionem quin in particulari iudicetur, num ea licite ponatur nec ne, sed cum fluctuatione mentis inter utrumque. Porro dicimus, talem operandi modum non licere. Qui enim sic operatur, indifferenter actionem amplectitur, sive ea bona sit sive mala. Atqui talis indifferentia voluntatis est mala adeoque illicita. Ergo sic operari non licet, sed oportet vel actionem suspendere, vel dubium deponere. Potest vero talis dubitatio deponi dupliciter. Uno modo, si quaestio ipsa sive ratione sive auctoritate fide digna dirimatur. Alio modo, si dubium e practico commutetur in speculativum, mediante scilicet aliquo principio morali ex his quae dictamina *reflexa* nuncupantur. Talia sunt quae non petuntur ex obiecto, sed ex subiecto in ordine ad existentiam

obligationis. Sic ex. gr. cum quis dubitat, utrum hic et nunc teneatur audire sacrum, nec dubitationem resolvere per se vel per alium valet, potest sic vel alio modo consimili apud se ratiocinari. *Licet omittere actionem, de qua, adhibita morali diligentia, non constat esse praeceptam. Atqui ego certe feci quod in me erat, ut praesentem dubitationem exuerem qua angor de hoc opere, et tamen adhuc mihi non constat illud esse praeceptum. Ergo licet mihi illud omittere.* Vides, dubium adhuc permanere in mente, sed non amplius esse practicum, seu directivum operis: quod enim opus dirigit, est iudicium reflexum contentum in conclusione. (1)

(1) Distinctionem hanc inter dubium speculativum et practicum de moralitate actionis primus omnium et prae ceteris exactius videtur exposuisse Caietanus sic inquiens. " Distinguere oportet de modo, an huiusmodi haesitatio, seu vacillatio, sit *modo speculativo*, vel *modo practico:* hoc est, an dubitet de illicito vel illicito *secundum se*, vel ut *est ratio operis hic et nunc.* Nam si quis dubitaret, an pulsare in die festo sit licitum vel illicitum, et tamen non dubitaret sibi tunc esse licitum pulsare, iste non peccaret tunc pulsando, quantumcumque magna esset dubitatio apud eumdem de actu pulsandi *secundum se*, an sit licitus vel illicitus, et similiter quantumcumque esset maximus timor de eodem. Et per oppositum si quis esset certissimus de actu pulsandi *secundum se*, quod est licitus die festo, et tamen fluctuaret de exercenda nunc a se pulsatione, ita quod *ratio applicandi se ad pulsandum cum ambiguitate applicat*, illicite quis pulsaret; *intellectus siquidem speculativus nihil dicit de operando.* „ (Opusc. *Septendecim Responsionum*, Resp. 13. Dub. 7.) Hinc clare perspicis discrimen magnum interesse inter unum et alterum dubium. Dubium enim practicum, eo ipso quod est ratio operis heic et nunc, pertinet ad obiectum formale voluntatis quae cum tali dubio operaretur, adeoque haec suo ipso exercitio acceptaret illud sive contingat esse bonum, sive contingat esse malum: sic enim opus per tale dubium voluntati proponitur. Talis autem indifferentia voluntatis est mala, ut dictum est in textu. Contra, dubium speculativum non dirigit actum voluntatis, adeoque nihil prohibet hanc esse bonam, non obstante malitia quae inesset operi de quo secundum se dubitaretur. Confer Th. Sanchez (*De Matrimonio*, lib. 2. Disp. 41. n. 4.).

SECTIO IX.

Utrum probabilis cognitio legis sufficiat ad conscientiae obligationem inducendam.

167. **Materia et ratio tractationis.** Ad complementum doctrinae in praecedente sectione traditae, oportet gravem resolvere quaestionem, quae e statutis principiis sponte emergit, quaeque, tametsi proprio quasi titulo a theologis pertractetur, est tamen iuris naturalis et hoc loco optime collocatur. Iam age: dictum est, dubitationem practicam de honestate actionis posse deponi, *si quaestio ipsa de qua dubitatur, sive ratione, sive auctoritate fide digna dirimatur.* Nulla difficultas, si inde resolutio *certa* habeatur, talis scilicet, ut oppositum nulla probabili ratione vel auctoritate suadeatur. Iudicium enim quod sic efformaretur sive pro existentia legis sive pro libertate actionis, vel est infallibiliter certum, vel saltem unice prudens. In utroque casu certa habetur norma cui et possumus et debemus adquiescere. [*Pr. Ph.* 223, 224, 243.] At enim, saepenumero fit, ut proposita quaestio sic resolvatur in unam partem contradictionis, quod altera appareat etiam probabilis. Inde diversae Doctorum, etiam magni nominis, sententiae in re morali, dum alii quidem autumant quidpiam esse licitum, alii contra sustinent illud esse illicitum. Quando id evenit, merito sciscitari quis poterit, utrum locus sit nec ne applicationi regulae conscientiae quam tertio loco retulimus et probavimus [166], vel contra dici debeat in casu proposito talem iam existere notitiam de lege, ut si secus fiat, peccetur.

168. **Resolutioni quaestionis animadversio praevia.** Porro, priusquam proposita modo quaestio solvatur, diligenter oportet revocare in mentem quae in Logica generatim dicta sunt de opinione et probabilitate. [*Pr. Ph.* 221, 222, 225, seqq.] Speciatim vero illud hic ani-

madverti debet, opinionem eiusque probabilitatem quandoque immediate versari circa ipsam liceitatem actionis, quandoque vero circa aliquid aliud, tametsi ad ipsam actionem hoc referatur. Primum habetur, quum diversitas opinionum probabilium respicit ius ipsum, sive praeceptum, utrum scilicet nec ne detur obligatio ad hoc· faciendum vel omittendum. Alterum contra contingit, cum opiniones versantur circa ipsum obiectum seu materiam actionis, vel circa valorem moralem istius, ut sunt multae opiniones de sacramentis, an hoc modo facta teneant necne; in medicina, an ex. gr. hoc pharmacum utile sit vel perniciosum; in iure civili, an iste sit nec ne haeres; et sic porro. In hac altera hypothesi bene fieri potest, ut ad praxim redigi non possit opinio nec probabilis, nec etiam probabilior, puta quum quis certo tenetur vitare periculum quod in re subest, si sola istiusmodi probabilitate duceretur. Sic illicitum sine dubio est, citra casum necessitatis, ministrare baptismum de quo disputatur, num valeat nec ne. Non loquimur proinde de tali probabilitate, sed solum de altera, quum scilicet, omnibus perpensis, probabiliter iudicatur quidpiam esse licitum, tametsi probabile sit simul vel etiam probabilius illud esse illicitum. (1)

---

(1) Quaestionem hanc generali modo proponimus, quia revera generalis est, et argumenta quibus partem affirmantem ostendemus, revera generatim concludunt citra ullam exceptionem. Quae a nonnullis hac in re, quasi exceptiones, apponuntur, non sunt eiusmodi; non enim respiciunt probabilitatem opinionis quae immediate versetur circa ipsam liceitatem actionis, sed spectant ad primum modum probabilitatis quem in textu declaravimus. Confer quae acute quidem, sed optime animadvertit Card. De Lugo (*De Poenitentia*, Disp. 7. n. 273-275), ubi hanc rem appositis etiam exemplis declarat.

THESIS XXI.

Licet in praxi ponere vel omittere actionem, quam exercere vel omittere probabile est non esse illicitum, tametsi probabilius fuerit oppositum, modo agatur de probabilitate veri nominis, quae circa licitum vel illicitum actionis immediate versetur.

169. ***Probatio.*** Ad hanc rem ostendendam satis superque erunt tria argumenta. Primum est directum, quod ex ipsa natura obligationis moralis depromitur. Alterum, similiter directum, ex consideratione libertatis moralis. Tertium denique indirectum ex incommodis quae enascerentur in doctrina morum, si secus diceretur.

Argumentum I. Iuxta certum et evidens principium quod ex S. Thoma ante recitavimus [166], nullus actu ligatur seu obligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, quatenus scilicet quis vel tale praeceptum sciat, vel saltem teneatur illud scire. Si itaque homo peccaret ponendo actionem (idem dicas de omissione), quam probabiliter iudicat esse licitam, obligatio, contra quam peccaret, adesset vel quia ipse scit praeceptum quo talis actio prohiberetur, vel quia tenetur scire tale praeceptum. Et ut res fiat clarior, exemplo sit quaestio inter Doctores controversa, utrum liceat pingere die festo. Qui amplecteretur sententiam affirmantem, si actu obligaretur ex praecepto, quod tenent adesse Doctores oppositae opinionis, vel foret quia scit tale praeceptum, vel quia tenetur illud scire. Porro dicimus, neutrum contingere in re praesenti. Ac primum quidem manifestum est. Non enim potest dici sciri id quod potius iudicatur non esse. Atqui ille qui probabiliter iudicat quidpiam esse licitum, eo ipso iudicat non adesse praeceptum quod eam rem vetet. Ergo deficit in casu primus modus peccandi contra obligationem. Alterum autem probatur

facillime. Si enim teneretur scire praeceptum, eo ipso teneretur deponere opinionem qua probabiliter iudicat actionem esse licitam. Atqui hoc est manifeste falsum. Nam opinio praedicta supponitur esse vere probabilis, adeoque iuxta prudentiae regulas, contra quas intellectus non peccat nisi temere iudicando.

Ut vis huius argumenti enervetur, dicere fortasse quis posset, neminem revera actu obligari praecepto illo speciali, de quo probabilis habetur opinio quod non existat, sed generaliori lege, qua adstringimur in rebus huiuscemodi sequendi quod tutius est, vel saltem quod probabilius (1); quemadmodum qui conscientia erronea laborat, non certe obligatur ex praecepto, circa quod errat, cum nullum sit, sed generali lege qua adstringimur non agendi contra conscientiae dictamen. Atqui hoc effugium nullum est omnino. Etenim argumentum a nobis factum, totum quantum est, legitime instaurari potest contra hanc legem quae supponitur, sequendi scilicet, in rebus huiuscemodi, quod tutius est vel saltem probabilius. Constat enim, Doctores innumeros eosque doctissimos et sanctissimos non agnoscere istiusmodi legem, tametsi rem undequaque consideraverint. Prudentissime itaque se gerit qui cum eiusmodi Doctoribus sentiret. Non tenetur itaque, ut paulo ante argumentabamur, scire existentiam huius legis, nec consequenter peccat agendo conformiter ad iudicium quo iudicat talem legem non adesse. Quare manifesta est disparitas huius rei ab eo

(1) Consulto sic loquimur, ob duplicem scilicet opinionem contra quam militat sententia quam tuemur. Fuerunt enim nonnulli, qui docuerunt, neminem amplecti posse sententiam faventem libertati, quamdiu probabilis est opinio quae favet legi. *Tutioristae* idcirco vocantur, quia talem agendi modum existimant (plane quidem immerito) longissime a peccandi periculo abesse: tutum enim in re morali idem est atque immune a peccandi periculo. Alii contra non eo usque procedunt, quod quidem legem divinam efficeret moraliter observatu impossibilem; sed concedunt licitum esse amplecti sententiam faventem libertati, tametsi probabilis sit opposita favens legi, dummodo prior sit prae altera probabilior. Idcirco *probabilioristae* dicuntur.

quod ante docuimus de conscientia erronea [165]. Est enim non modo certa sed evidentissima lex bonum faciendi et malum vitandi; immo est primum et generale principium naturalis synderesis. Atqui cum hoc principio est immediate conserta obligatio non agendi contra dictamen propriae conscientiae, ut ut erroneae: qui enim sic agit, in rem fertur sub ratione mali.

Egregie in hanc rem S. Alphonsus M. De Ligorio. " Quando igitur in aliqua quaestione non adest scientia legis, tunc lex vel non adest, vel saltem non obligat. Dices, tunc adesse aliam legem generalem, quae iuxta lumen naturae obstringit ad probabiliora sequenda. Sed iterum rogo: de hac alia universali lege, quae gratis supponitur, ubi scriptum est? undenam scientiam eius habemus? cum rationes, ut diximus, potius suadeant, hanc legem non exstare, praesertim quia non praesumitur Deus voluisse hominibus imponere hanc durissimam obligationem sequendi semper opiniones probabiliores, tanto cum onere ac periculo errandi formaliter, vel ob omissionem debitae diligentiae, vel ob hallucinationem passionis. Saltem dico, rationes sunt dubiae: ideo, in hac tam magna rationum dubietate, saltem sententiam benignam reddit evidenter probabiliorem auctoritas tam longe communior, immo communis Doctorum, qui talem obligationem non adesse iudicant, ac proinde certos nos potius faciunt, declarationem esse potius in contrarium, scilicet quod lex probabiliora sequendi minime adsit. „ (*Dissertatio* cit. n. 166, II.)

170. ***Argumentum II.*** Sicut indifferentia iudicii circa bonum est naturalis causa seu radix indifferentiae arbitrii [*Met. Sp.* 359]; sic etiam indifferentia iudicii prudentiae est propria radix indifferentiae moralis. Voco *indifferentiam moralem*, quae existit in voluntate respectu eorum quae licite potest efficere; *indifferentiam* autem *iudicii prudentiae*, quae existit quando utraque pars contradictionis potest prudenti assensu a ratione acceptari. Atqui quamdiu vere probabilis est opinio negans obligationis cuiuspiam existentiam, iudicium prudentiae in rem huiusmodi est indifferens. Ergo in casu proposito sequitur

indifferentia moralis in voluntate, quae propterea tali obligatione non tenetur.

Propositio maior nota est ex terminis. Ob hanc causam prudentia definitur *recta ratio agibilium*, et medium virtutis ei tribuitur quasi architectonice, ut suo loco declaravimus [89]. Ob eamdem causam omne peccatum dicitur esse contra prudentiam, eo quod practice accipiatur, tamquam bonum, quod prudentia dictat esse malum. Assumpta minor constat quoque ex terminis. Tamdiu enim iudicium prudentiae manet indifferens quoad obligationis cuiuspiam existentiam, quamdiu non temere sed prudenter talis existentia negari potest. Atqui id contingit, quoties opinio negans talem existentiam est vere probabilis; opinio siquidem est et dicitur probabilis, quae motivo nititur, quod tametsi non certum, est tamen eiusmodi ut mereatur assensum viri prudentis. [*Pr. Ph.* 222, 235.]

Hoc argumentum methodo scholastica propositum revera nihil aliud edicit, nisi quod sensus communis cuique dictat, et omni aetate tamquam generalis prudentiae regula traditum est, licere scilicet in dubiis sequi consilium virorum prudentum et in arte peritorum. S. Antoninus profecto, *vir consiliorum* ab Ecclesia appellatus, multa habet in rem praesentem peropportuna. (*Summ.* Part. I. tit. 3. c. 10. § 10.) Inter alia, ad confirmandum quod statuerat, scilicet quod *cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicuius opinionis et secundum eam operari...*, *praecipue quando quis adhibet diligentiam inquirendo, nec invenit aliquod quod eum sufficienter moveat ad hoc quod sit illicitum:* ista subiungit. " Item Ulricus in Summa dicit, quod si quis de aliquo agendo dubius magis peritos consulat, de quo nullam habet expressam auctoritatem, utrum ita sit annon: dummodo formet sibi bonam conscientiam, etiamsi res aliter se habeat, quam id quod sentit et quod sibi consultum fuerat, excusatur; quia fecit quod potuit et Deus plus non requirit. Item ex responsis quae videntur data ab Alberto Magno, habetur quod frater simplex vel quilibet homo cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinio-

nem voluerit, dummodo alicuius Doctoris magni opinionem sequatur. Hostiensis etiam dicit: Ubi sunt diversae opiniones et diversa iudicia semper humanior praeferenda et aequior... Guillelmus etiam in Glossa Raimundi dicit: Quod in apicibus iuris, ubi dubitant etiam sapientes, excusabilis est ignorantia; tamen si aliquis bona fide partem illam vel illam elegerit, non debet super hoc habere conscientiam nimis scrupulosam. Item Petrus de Palude... dicit: Quod si confessor dubitaret, utrum illud, de quo confitens non poenitet neque confitetur, esset mortale, et ipse confitens dicit, quod consilio peritorum illud fecit, de quibus ex vita et scientia probabile est, quod non consulerent nisi bene, illi iudicio se potest conformare. Idem videtur sentire Goffridus de Fontibus, in his scilicet opinionibus contrariis quae tolerantur ab Ecclesia. „ Huc usque S. Antoninus. Confer etiam Christianum Lupum (Opp. tom. XI. Disp. 1.).

171. ***Argumentum III.*** Si non liceret in praxi conformare suam operationem cum opinione vere probabili, qualem descripsimus, onerosa nimis et anceps et anxietatis plena homini regula imponeretur, quae in agendo vix aut ne vix quidem usui foret. Quod autem tale est, a sapientissimo Legislatore proficisci non potest. Ergo dicenda licita fore talis operatio, utpote a Deo non prohibita. Probatur maior. Etenim, in contraria hypothesi, vel sequenda esset solummodo sententia certa de obiectiva honestate actionis, vel sententia saltem probabilior. Si primum dicatur, manifestum est omnino id quod asseruimus. Nam frequentissime impossibile est in rebus morum, praesertim particularibus, impossibile est, inquam, istiusmodi certitudinem adipisci; unde si non liceret ponere vel omittere actionem, de cuius positionis vel omissionis obiectiva honestate certitudo non habeatur, onus prorsus omnino intolerabile conscientiae humani generis imponeretur, et humana operatio necessario plena foret infinitis et inextricabilibus scrupulis et anxietatibus, et, quod inde consequitur, in desperationis barathrum quisque decideret. Quod si alterum membrum eligatur, non vitabitur hoc idem incommodum. In hac

siquidem hypothesi quisque teneretur ante operationem inquirere, utra opinio sit probabilior; quia in debito faciendi intrinsece includitur debitum sciendi atque adeo inquirendi, et revera alias quis non sincere procederet cum Deo, sed voluntarie se exponeret periculo violandi ius illius. Porro, quid sit probabilius invenire aut discernere, est difficillimum omnino, etiam doctis; ex quo fit ut in gradibus probabilitatis statuendis fere quot sunt capita, tot sint sententiae, et uni eidemque quod hodie probabilius, cras minus probabile videatur.

Apposite rursus in hanc rem S. Alphonsus M. De Ligorio, postquam optime ostenderit, fore obligationem inquirendi, utra opinio sit probabilior, si reipsa daretur lex sequendi probabiliora, sic pergit. " Quod autem fiamus certi, quod aliqua opinio minus tuta sit revera probabilior, vel habeat requisitam praeponderantiam, hoc est moraliter impossibile. Vel enim praeponderantia illa est parva, et quis securus erit, opinionem esse vere probabiliorem? cum enim excessus sit modicus, difficile potest certo percipi. Aut praeponderantia est magna, et quis iudicare poterit, eam pertingere ad sufficientem mensuram, ita ut opinio tutior certo iudicetur falsa aut tenuiter probabilis? Et sic semper cum dubio practico agere deberemus; a quo ut redderemur immunes, opus nobis esset semper eligere sententias vel tutiores vel undique moraliter certas, quarum oppositae nobis essent omnino falsae. Haec autem omnia, quae valde animum vexant fautorum rigidae sententiae, efficiunt ut ipsi, eo quod ab huiusmodi haesitationibus satis se extricare nequeunt, ut plurimum in rigidum tutiorismum se coniiciant, et ita sibi et aliis reddunt intolerabile iugum divinae legis, quod Christus Dominus dixit esse leve et suave..... Illi autem periculo..... non se exponunt qui sequuntur opinionem certo probabilem, licet minus. Quia postquam ipsi certi sint facti de probabilitate opinionis, non tenentur maiorem adhibere diligentiam. Quando enim opinio aliqua nititur gravi et certo fundamento, non adest amplius moralis sive prudens spes inveniendi veritatem certam, et ideo si falluntur, invincibiliter falluntur. Hinc

recte infertur, quod licet sententia rigida videatur per se tutior, revera tamen tutior est benigna, quia rigida maius affert periculum peccandi formaliter, dum benigna magis periculum affert tantum materialiter peccandi. Et hoc dato etiam, quod qui utitur opinione probabili laedat materialiter legem, si forte lex adsit (quod iam ostendimus... omnino esse negandum, quia lex. ut diximus, non comprehendit eos qui prudenter agunt), sed dato, inquam. etiam hoc periculo peccandi materialiter, ab illo non tenemur averti, postquam veritatem inquirere studuimus et non potuimus invenire; tunc enim ignorantia, cum sit invincibilis, est equidem etiam inculpabilis, dum peccatum invincibiliter ignoratum non imputatur ad culpam. „ Huc usque S. Doctor *Dissert.* ante cit. [166] (1).

172. *Coroll.* **Quis sit genuinus sensus pronuntiati; Lex dubia non obligat.** Ex his quae dicta sunt hactenus, clare intelligitur veritas proloquii quod in moralibus frequenter usurpatur, nimirum *Lex dubia non obligat.* Consulto illud minime adhibuimus in allatis probationibus ad instar axiomatis seu principii indemonstrabilis. Eget enim explicatione, ut mox dicam, et sane intellectum est ipsissima thesis quam propugnamus, non

---

(1) Dubitatum est a nonnullis, utrum S. Alphonsus fuerit semper sibi constans in praesenti doctrina. Dubitationi ansam dederunt multiplicia scripta quae pro re nata ac diversis in adiunctis S. Doctor de hoc argumento elucubravit, diversaeque editiones suae Theologiae Moralis, quae, dum adhuc hanc vitam viveret, prodierunt. Hanc rem critice examinatam invenies in Dissertatione inserta ad calcem operis posthumi A. Ballerini, cui titulus, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, Vol. I. (Prati, Giachetti, 1889). Ceterum, citra dubitationem ullam tuto affirmare licet, S. Doctorem, usque ad suae vitae exitum, primo, constanter reprobasse opinionem tutioristarum, tum rigidorum, tum mitiorum: secundo, ut principia indubia et quasi axiomata in re morali usurpasse illa duo, nimirum, *Lex dubia non obligat*, et *Nemo ad aliquam legem servandam tenetur, nisi illa ut certa alicui manifestetur.* Atqui haec, si cetera deessent, abunde sufficiunt, ut nostram sententiam auctoritate etiam tanti Doctoris communitam esse dicamus. Statuere enim quidpiam, tamquam certum, eo solum titulo quod sit probabilius, nulla profecto probabilis ratio sinit, quin verba a proprio legitimo sensu deturbentur.

vero principium unde ea probetur. Duo itaque diligenter animadverte.

I. *Dubium*, de quo sermo est in tali effato, minime accipi debet per oppositionem ad iudicium certum, certitudine stricti nominis, quod quidem non est nisi iudicium infallibiliter verum. [*Pr. Ph.* 223.] In rebus siquidem moralibus, praesertim singularibus, talem certitudinem exquirere, res est ab omni recta ratione aliena, et ut plurimum impossibilis. Huc spectat illud ab Aristotele initio suae Ethicae egregie dictum. *Est enim bene instituti hominis, tantam in unoquoque genere disputationis subtilitatem desiderare, quantam rei ipsius fert natura. Ut enim ridiculus sit, qui mathematicum probabilibus rationibus utentem probet; ita is quoque, qui ab oratore demonstrationes postulet.* Hinc Magnus Albertus. *In moralibus*, inquit, *oportet grosse et figuraliter veritatem ostendere, non demonstrativa necessitate, sed quacumque ostensione persuasiva.* (1. *Ethic.* tr. 4. init.) Quibus gemina sunt quae dicit Angelicus. *Secundum Philosophum in* 1. *Ethic., certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur.* (2. 2ae q. 47. a. 9. ad 2.) Et alibi assignans discrimen quo iudicium prudentiae distinguitur a scientia practica, notat in eo esse, quod scientia certitudinem concipit de agendis, dum contra prudentia *non certitudinaliter, sed magis aestimative de agendis iudicium habet.* (3. *Dist.* 35. q. 2. a. 3. solut. 2.)

II. *Dubium* itaque de quo loquimur, accipi debet per oppositionem ad iudicium *unice* prudens seu probabile, quod, ut iam notavimus in Logicis, certitudinis cuiusdam late dictae sive prudentialis nomen habet. [*Pr. Ph.* 243.] Contingit autem hoc dubium dupliciter. Uno modo, quum deest grave fundamentum ad dicendum quod lex lata sit, vel ad hunc aut illum casum extendatur. Alio modo, quum tametsi tale detur fundamentum, est tamen etiam probabile oppositum. Uti vides, quum hoc alterum

contingit, versamur in ea ipsissima hypothesi quam in thesi praecedente examinavimus. Porro utrovis modo lex dubia dicatur, ea in actu secundo non obligat, propterea quia de tali obligatione sufficienter non constat, adeoque datur locus applicationi tertiae e quatuor regulis generalibus conscientiae quas in sectione praecedente numeravimus.

Solvuntur difficultates.

173. ***Obiectio I.*** Nunquam licet operari contra legem Dei aeternam. Atqui cum opinio libertati favens est solum probabilis, grave est periculum ne fiat quidpiam contra aeternam Dei legem. Ergo non licet operationem suam conformare cum tali opinione.

Respondeo. *Dist. mai.*, quum ea sufficienter innotescit, *conc.*, si de tali lege inculpabilis ignorantia habetur, *subdist.;* et tunc eiusmodi operatio in rigore sermonis reipsa potest dici esse contra aeternam Dei legem, *neg.;* si talis locutio impropria et diminuta ratione usurpetur, *conc. Contradist. min., neg. consequens.*

Ut patet ex his quae ante disputavimus [165], lex Dei aeterna unamquamque creaturam dirigit pro modo et capacitate suae naturae, adeoque actus humanos mediante notitia intellectuali quae est proprium principium morum. Quum itaque sufficiens notitia de tali lege desideratur, eo ipso actus humanus, qua talis, ea non dirigitur (qua parte scilicet est ignorata), adeoque proprie loquendo non potest dici esse contra illam. Haec tamen locutio quandoque usurpatur, quatenus nimirum talis actus, tametsi conformetur cum aeterna lege Dei *consequente*, quadantenus adversatur legi aeternae *antecedenti*, de qua distinctione videri possunt quae diximus num. proxime cit.

Obiectio II. Formido eaque prudens de opposito est de ratione cuiusque opinionis, licet probabilis, ut ex Logica constat. Atqui qui cum tali formidine operatur, se exponit periculo peccandi, quod quidem non licet. Ergo

talis opinio, quantumcumque probabilis, de liceitate actionis non sufficit ad eam inculpate ponendam.

Respondeo I. *indirecte*. Hoc argumentum manifeste nimium probat. Etenim etiam opinio, quam diximus unice probabilem, non praetergreditur limites opinionis, adeoque per se compatitur prudentem formidinem de opposito. [*Pr. Ph.* 297.] Aliunde notum est, etiam lippis, ut plurimum in rebus practicis incassum expectari posse infallibiliorem notitiam de agendis. Si quis itaque nimis emungere vellet factum argumentum, eo deveniet ut operationem humanam reddat impossibilem. Hinc merito proscripta est ab Ecclesia sequens propositio, quae est III. e 31. ab Alexandro VIII. damnatis 7. Dec. 1690. *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Confer quae ante diximus [167].

Respondeo II. *Dist. mai.*, quae quidem formido facile in praxi deponi potest vel sperni vi alicuius principii reflexi, *conc.;* secus, *neg. Transmissa min., neg. consequens.* Nimirum quidquid certitudinis stricte talis desideratur in tali opinione, optime suppleri potest per aliquod iudicium seu principium prudentiae infallibiliter certum, immo et evidens, qualia sunt quae ante retulimus agentes de conscientia [166]. Nec refert quod sint multi ita ignorantes, qui nesciant reflectere supra suam actionem et dispositionem, ac proinde videantur non posse adhibere praedicta principia reflexa ad eiusmodi formidinem depellendam. *Respondetur*, ait Suarez, *quamvis sint multi qui nesciant explicare hanc certitudinem* (practicam et reflexam) *per sua principia, nec reducere illam ad syllogisticam formam, tamen vix posse aliquem reperiri, qui ratione utatur, et tamen de suis actionibus nesciat iudicare absque haesitatione et formidine se bene et secure operari, quando iuxta cognitionem, quam assequitur, bona fide operatur quod honestum videtur, et qui hoc iudicium ferre non potest, merito dici potest, non operari ex perfecta et humana deliberatione.* (Tr. *De bon. et mal. act. hum.* Disp. 12. sect. 3. n. 3.) Atque haec satis superque sunt ad factam obiectionem solvendam, quidquid demum sit de veritate minoris assumptae. Etsi enim passim solet concedi, non

desunt tamen auctores gravissimi qui eam etiam negent. Sufficiat doctissimus Th. Sanchez. " Quidam existimant, ait, iudicium practice certum ac omnem contrariae partis formidinem excludens requiri... Quia quando solum practice probabiliter aliquid esse licitum iudicat, iudicat etiam probabiliter esse illicitum: at iudicans probabiliter, aliquid illicitum esse, et id faciens, peccat, utpote qui se alicuius illiciti perpetrandi periculo exponit... *At multo verius est, id iudicium practice certum non requiri, sed satis esse iudicium probabile cum partis oppositae formidine:* quia formido unius partis non excludit assensum determinatum circa aliam. „ (*In Decal.* lib. 1. c. 9. n. 18.) Similiter Gabriel Vasquez. " Ego quidem existimo, posse aliquem recte operari cum assensu tantum probabili, *etiamsi habeat formidinem oppositae partis*... Dixi, cum *formidine* oppositae partis, non autem cum *dubitatione* et *haesitatione;* quia si aliquis dubius esset circa aliquod genus operationis, non posset, salva conscientia, operari, quia non potest habere iudicium conscientiae singulare cum assensu. „ (In 1. 2.ae D. 62. c. 5. n. 26.)

Obiectio III. Qui inter duas opiniones probabiles, quarum altera favet libertati, altera legi, suam actionem conformat cum priore, videtur esse similis ei qui aegrotans remedium certo efficax et innoxium postponit alteri quod probabile est fore nociturum. Atqui talis aegrotans imprudenter se gerit procul dubio.

Respondeo I. *indirecte. Retorqueo totum argumentum.* Ut iam notavimus cum S. Alphonso [171], tutioristarum opinatio (in cuius favorem imperite inducitur facta similitudo), periculosior est adeoque minus tuta quam sententia opposita. Quemadmodum itaque insaniret aegrotans, qui e duobus remediis periculosius praeferret, ut minori periculo se exponeret, sic etiam ratiocinari oportet de eo qui tutiorismum amplecteretur sub specioso praetextu ut longius absit a periculo peccandi.

Respondeo II. *Nego maiorem.* Imperite admodum adducitur facta similitudo. Probabilitas, cum se teneat ex parte cognitionis, in causis physicis non potest avertere periculum noxii effectus qui timetur. Unde nihil mirum,

si quis ex obligatione qua tenetur consulere propriae vitae et valetudini teneatur non usurpare remedia, quae illam in discrimen adducerent, nisi forte id fieret ad gravius periculum vitandum. Contra, periculum peccandi removetur per inculpatam legis ignorantiam, quae quidem, ut demonstratum est, certe habetur, cum lex est dubia, tametsi forte reipsa talis lex existeret, vel comprehenderet casum de quo agitur. Confer quae notavimus [168] de duplici modo probabilitatis, ex cuius distinctionis defectu procedit haec obiectio aliaeque permultae ei affines.

Obiectio IV. Saltem non videtur quomodo possit quis prudenter operari, cum opinio in favorem legis est manifeste probabilior prae opposita quae favet libertati. Intellectus enim est natus ad veritatem inquirendam et acceptandam. Atqui huic naturali ordinationi intellectus ad verum videtur opponi, quod quis opinionem minus probabilem praeeligat ei quae manifeste est probabilior.

Ante responsionem observo, rarissime fieri ut e duabus propositionibus contradictoriis, quae sint vere et solide probabiles, altera dici queat manifeste et absolute probabilior. *Absolute*, inquam, h. e. prae quolibet intellectu vim rationum perpendente. Iudicium enim, in rebus huiusmodi, plerumque dependet ex dispositione animorum aliisque circumstantiis rei extrinsecis, quae in argumentis hinc inde librandis magnam vim exerunt. Hinc passim contingit, id quod alicui probabilius videtur, minus probabile videri alteri; imo uni eidemque intellectui probabilius haud raro videtur quod ante minus probabile ab eo aestimabatur. Haec cum ita se habeant, quam difficile est absolute diiudicare et quasi definire, e duabus contradictoriis vere et solide probabilibus, utra alteri in probabilitate praestet et quidem evidenter, adeoque valde labile argumentum inde desumitur ad adstruendam obligationem praeferendi probabilius minus probabili in iudicio de veritate rei. Ceterum, his omissis, ad factum argumentum

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Minime confundi debet iudicium de *veritate* alicuius propositionis cum iudicio de *probabilitate* maiore vel minore eiusdem, ut

in Logica declaratum habes. [*Pr. Ph.* 238.] Praeterea, non perinde est quidpiam esse probabilius et esse verum: unde illud Aristotelis: *Interdum falsa sunt probabiliora veris.* Hinc in rebus huiusmodi intellectus suapte natura utique cogi potest ad diiudicandum de maiore probabilitate propositionis, si probabilitas istiusmodi evidenter ei eluceat, sed minime cogitur ad diiudicandum de veritate ipsa huius opinionis. Ut id fiat, postulatur positivum et directum imperium voluntatis, quae quidem legitima alicuius boni ratione permoveri potest, ut intellectum inclinet ad opinative tenendam, tamqam veram, non modo opinionem probabiliorem, sed etiam minus probabilem, ut etiam in Logica ex professo demonstravi [*Pr. Ph.* 239... 242.]. Ceterum, etiam cum mens sub imperio voluntatis, ut dictum est, adhaeret, tamquam verae, propositioni quae ei proponitur ut probabilior, nisi temere quis velit agere, oportet ut simul iudicentur haec tria. Primum, opinionem hanc, tametsi probabiliorem, forte esse falsam, et oppositam forte esse veram: probabilitas enim non meretur nisi assensum opinativum, qui propterea coniungitur per se cum prudente formidine oppositi. Secundo, opinionem ei oppositam esse vere probabilem, ac propterea non temere sed prudenter etiam se gerere qui illi adhaereat. Tertio, opinionem, quae probabilior videtur, non esse unice prudentem, licet fortasse prudentior sit quam opposita. Porro non potest dici naturali ordinationi intellectus ad verum adversari iudicium secundum prudentiae regulas prolatum in his quorum obiectiva veritas nondum illucescit.

Instabis. Probabilitas unius contradictoriae collata cum probabilitate alterius se habet quasi pondus impositum in una lance respectu ponderis positi in altera lance eiusdem librae. Atqui e duobus ponderibus istiusmodi non remanet nisi vis quae inest maiori; minor siquidem plane eliditur. Ergo e duabus contradictoriis, quae per se inspectae forent probabiles, si invicem comparentur, non manet probabilis nisi probabilior.

Respondeo. *Nego maiorem et paritatem.* Hoc argumentum, tametsi speciosum, est puerile sophisma. Duo

enim pondera quae hic inducuntur, in uno eodemque puncto vim propriam exercent, unde resultat unus indivisus effectus secundum leges de resultantia virium in idem punctum confluentium. Si itaque aliqua analogia inde depromi posset in rem nostram, deberet applicari ad casum, in quo probabilitas utriusque partis contradictionis duceretur ex *eodem* fonte. Atqui res non ita contingit, cum binae contradictoriae sunt vere probabiles. Hinc probabilitas unius non eliditur ab altera, quemadmodum vis ponderis impositi in lance unius librae minime eliditur a vi ponderis etiam maioris positi in lance alterius librae.

Instabis rursus. Iudex in dirimendis litibus, quae forte occurrant circa proprietatem simul et possessionem rei cuiuspiam, tenetur ferre sententiam iuxta rationes probabiliores. Ergo obligatio, eaque certa, enasci potest ex iure quod non est nisi probabilius.

Respondeo. *Conc. antec. Dist. conseq.*, accedente exercitio legitimae auctoritatis quae faciat ius certum in re aliqua, *conc.;* citra tale exercitium, *neg.* Iudex in casu proposito non utcumque manifestat ius praeexistens sed auctoritative determinat, et, quantum opus fuerit, facit seu constituit. Obligatio proinde quae post eiusmodi sententiam legitime latam et intimatam exoritur, est procul dubio certa et urget etiam in conscientia, sed profluit ex lege seu praecepto certo, non probabili tantum. Quod autem socialis auctoritas id possit efficere, patebit ex his quae proprio loco dicemus de diversis eius functionibus. Ibi enim ostendemus, requiri pro tutela ordinis socialis, ut istiusmodi lites auctoritative et definitive dirimantur. Naturalis autem aequitas exigit ut sententia, quae ad tales lites dirimendas pronuntiatur, fiat in favorem illius cui potior ratio suffragatur.

Instabis denuo. Saltem non videtur, qua ratione ultimum iudicium conscientiae possit esse certum ei, qui sequitur sententiam probabilem de liceitate actionis in conflictu probabilioris oppositae. Nam deberet iudicare non esse probabilem sententiam oppositam, eorum scilicet qui *probabilioristae* nuncupantur: id autem durum

videtur, siquidem plures ex ipsis numerantur doctrina et pietate spectatissimi.

Respondeo. Nobis videntur satis certa argumenta quae hactenus adhibuimus, utpote legitime deducta ex principiis communibus et inconcussis apud ipsos adversarios. Ceterum, etiamsi concederemus, opinionem istorum non esse improbabilem propter auctoritatem eorumdem, liceret tamen, citra iniuriam huic auctoritati irrogatam, sententiam nostram propugnare saltem ut *probabiliorem*. Unde quum, ipsis adversariis concedentibus, certo liceat in praxi quod *probabilius non est prohibitum*, vel ex hoc solo principio possemus certum formare ultimum dictamen conscientiae in usu praedictae sententiae.

DISPUTATIO IV.

DE IURE ET OFFICIO

SECTIO I.

Praevia quaedam de iustitia eiusque obiecto praemittuntur.

174. Totius Disputationis argumentum. Quum determinatum sit in praecedentibus, quinam sit ultimus finis humanarum actionum, quasve conditiones hae actiones generatim induere debeant, quo in dictum finem recta collineent, apta doctrinae consecutio postulare videtur, ut ad alteram Philosophiae Moralis partem progressi, quam

Ethicam Specialem dici posse notavimus [4], statuamus praecipua actionum genera, quae predicta rectitudine gaudent vel privantur. Quoniam vero in hac determinatione plura invenire licet, quae generaliora sunt et ceteris fere communia, pretium operae existimavimus, ea in alteram Disputationem colligere, quae, eo quod sunt eiusmodi, generalia videlicet et ceteris communia, in hoc primo volumine apte collocantur. Porro haec *ius* et *officium* iuri correlativum universe respiciunt: naturali siquidem lege quaedam ut iura conceduntur, quaedam ut officia imponuntur. Accedit, quod plurimarum actionum humanarum naturalis rectitudo accipi debet non solum per comparationem ad hominem agentem eiusque finem, verum etiam in ordine ad ceteros quibuscum convivimus. Hinc fit ut hae actiones non solum *bonae* vel *malae*, sed praeterea *iustae* vel *iniustae* evadant. Oportet itaque generalia principia, tum boni malique, tum iusti et iniusti in Generali Ethica praeformare, quorum applicationes Specialis Ethica exhibebit. Atqui ad hanc considerationem de iusto ed iniusto praesens Disputatio manifeste pertinet: quandoquidem *ius* eique respondens *officium*, ut mox videbimus, vel idem sonat ac *iustum*, vel procul dubio in ordine ad *iustum* dicitur. Postquam itaque communem et genuinam iusti ac iustitiae notionem in praesenti sectione praeformaverimus, praecipuas quaestiones quae de iuris et officii natura, partitione, et proprietatibus generatim disputantur, in sequentibus persequemur.

175. **Proprium iustitiae obiectum.** Iustitia, prout definivit Aristoteles, est *habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*. Scite autem Philosophus virtutem iustitiae definit per ordinem ad *electionem iusti*, tum quia generatim habitus operativi distinguuntur invicem secundum diversitatem operum ad quae per se ordinantur [*Pr. Ph.* 545], tum propter specialem conditionem iustitiae, quippe quae rectificat hominem per comparationem ad alios. Hoc postremum nitide declaratum habes apud Angelicum, qui simul exponit quid proprie sit et dicatur iustum in nostris operibus. " Iustitiae, inquit, proprium est inter alias virtutes, ut hominem

ordinet in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur, *iustari:* aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his, quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem: *rectum vero, quod est in opere iustitiae, etiam, praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium; illud enim in opere nostro dicitur esse iustum, quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.* Sic ergo iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat: sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae, prae aliis virtutibus, determinatur secundum se obiectum; quod vocatur *iustum.* „ (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 57. a. 1.)

Ex hac doctrina infertur primo, rectitudinem *moralem*, et rectitudinem *iustitiae*, minime se habere ad invicem, quasi sint duo *adaequate* distincta, sed potius per modum totius ad suam partem comparate. Ratio plana est. Iustitia enim et est virtus et est talis virtus. Sub primo aspectu pertinet ad rectitudinem moralem actionum humanarum [83]; sub altero significatur specialis modus quo hanc rectitudinem ipsa praestat. Patet autem, haec duo se habere invicem quasi genus et speciem. Id ipsum patet, si consideretur ipsamet operatio propria iustitiae, quae est *electio iusti*, ut ait Aristoteles. Electio enim iusti non aliud est nisi electio cuiusdam specialis boni moralis, quod scilicet vocatur iustum: praeterea, ut electio, subiicitur generalibus conditionibus quibus adstringitur actus, ut revera *humanus* sit et dicatur. Atqui rectitudo moralis nihil aliud est nisi bonum actuum humanorum, qua talium. Ergo propria operatio virtutis iustitiae continetur sub actu moraliter bono sive recto, quasi species

sub genere. Quoniam vero moralis rectitudo accipitur per ordinem ad agentem, ad voluntatem scilicet secundum rectam rationem operantem, hinc talis comparatio minime excludenda est in opere iusto, qua tali. Quare S. Thomas recitatis verbis oculatissime dixit: *Rectum quod est in opere iustitiae, etiam*, PRAETER COMPARATIONEM AD AGENTEM, *constituitur per comparationem ad alium.* Ceterum de hac re plura dicemus inferius.

Colligitur secundo, neminem, proprie loquendo, exercere actum iustitiae in ordine ad seipsum. Deest enim alteritas, quam importat aequalitas quae est de ratione iusti. Nihilominus, addit B. Thomas: " secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut *ratio*, et *irascibilis*, et *concupiscibilis:* et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod haec obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod convenit. „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 58, a. 2.) Paulo infra declarabitur alius modus quo iustitiae ratio locum habet etiam in operibus quae ordinantur ad propriam suiipsius perfectionem.

176. **Quale sit iustum quod respicitur a iustitia commutativa.** Quemadmodum patet ex his quae modo diximus, iustum sive obiectum iustitiae ad aliud non est nisi *opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.* Atqui id propriissime et in omni rigore sermonis locum habet inter duas personas relate ad ea quae unicuique sunt propria; et hoc est iustum quod respicit iustitia, quam *commutativam* vocant, eo quod maxime elucet in mutuis commutationibus, puta in emptione et venditione. Ut vero id plenius intelligatur, notandum est, ad dignitatem personalem cuiusque pertinere, ut quemadmodum in se perfecte subsistit, ita etiam ipsemet sibi sit finis, non vero quasi purum medium ordinatum in bonum aliorum, ut sunt res irrationales quarum utilitas tota cedit, ex intentione Creatoris, in bonum et profectum creaturarum rationalium. Confer quae de hac re latius

alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 534; *Met. Sp.* 528, 532]. Iam age: ex his quae in utilitatem nostram cedunt, plura quidem existunt a Deo positive ordinata in utilitatem omnino communem, ita ut in usu eorum nemo praelationem habeat qua excludantur ceteri, quemadmodum, ex. gr., est aër, lux, aliaque, si qua sunt, his gemina. E contrario, multa alia inveniuntur, quae vel ex natura rei, vel, supposito aliquo facto contingente, peculiarem habent connexionem cum hoc homine potius quam respectu alterius, ex quo fit ut eorum utilitas tota sit in ordine ad profectum illius. Hoc porro est illud iustum, quod significamus cum dicimus *meum* et *tuum*, et est id quod indemne vult servare iustitia commutativa. Arbitrarie itaque deturbare quempiam e bonis istiusmodi, tantumdem valet, quantum si persona convertatur in rem: et hoc crimen est illud quod proprie *iniuria* nuncupatur, quae propterea est peccatum iustitiae commutativae directe oppositum. Hic vero notandum est cum Card. De Lugo, praedictam *proprietatis connexionem* non esse eiusdem rationis, sed diversae pro diversitate rerum quae in cuiusque utilitatem ordinantur. " Neque enim oportet, egregie ait, quod omnia, quae nostra sunt, habeant connexionem nobiscum intrinsecam per inhaerentiam aut unionem physicam, sed connexio multiplex esse potest. Nam alio modo connectuntur nobiscum per unionem substantialem nostra membra, quae data sunt nobis ad usum et utilitatem nostram, et ideo fundant ius iustitiae in nobis: alio modo connectuntur nostra accidentia per inhaerentiam, ut bona valetudo, scientia, etc. quae etiam non possunt sine iniuria nobis per violentiam aut fraudem auferri: alio modo connectuntur pecuniae quas in arca habemus: alio modo praedia quae possidemus: alio modo fama, quam vere etiam possidemus eo modo, quo possideri potest, nempe in aliorum mentibus; quo etiam modo possidemus honorem, hoc est, talem gradum apud homines, qui nostro statui et conditioni correspondet, et a quo deturbatur qui iniuste dehonoratur. Imo et amicos etiam possidemus, eorumque gratiam et benevolentiam, quos possumus merito in nostris bonis nume-

rare: cum hoc tamen discrimine, quod alia quasi iure nostro possidemus, amicos vero, et eorum gratiam, nonnisi quasi precario. Quare sicut qui precario possidet librum, non patitur iniuriam, si is, a quo precario possidet, illum auferat; patitur tamen iniuriam si quilibet alius auferat: sic amicos, eorumque gratiam absque iniuria amittimus, si ipsi sponte recedant; secus vero, si alius quispiam vi vel fraude amicitiam vel gratiam amici mihi impediat; nam revera aufert id quod in nostram utilitatem possidemus eo modo quo possideri potest. Habent ergo haec omnia *connexionem nobiscum sufficientem, quatenus ad nos pertinent, et in nostram utilitatem data sunt nobis, vel ea nostra industria comparavimus, et inter nostra cariora bona numerare illa possumus.* „ (*De iustitia et iure*, Disp. 1. n. 15.)

177. **Iustitia distributiva quid proprie sit et in quo differat a commutativa.** Praeter commutativam, iustitia quoque *distributiva* passim distinguitur a Philosophis et Theologis; eiusque obiectum est aequa distributio bonorum et onerum communium inter partes communitatis. Convenit haec iustitia cum praecedente in duobus. Primo quidem, quia etiam in iustitia distributiva consideratur opus per commensurationem ad alterum. Secundo, quia utraque reddit unicuique quod suum est, sive quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Differt autem in diverso modo quo haec duo in utraque inveniuntur. Quare haec observa.

I. *Alteritas* quae consideratur in iustitia distributiva, est ea quae existit inter totum et partem, in quantum, ut dictum est, bona communia societatis distribuuntur in membra eiusdem societatis. Hinc non est adaequata alteritas, quemadmodum in opere iustitiae commutativae, et consequenter aliquatenus deficit in ea illud quod significamus, cum possessiva pronomina usurpamus *meum* et *tuum*. Quare S. Thomas. *Sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius,* QUODAMMODO *est partis; et ita quum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet* ALIQUO MODO *recipit quod suum est.* (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 61. a. 1. ad 2.) Hinc etiam

proxime enascitur aliud discrimen. Nimirum subiectum iustitiae commutativae sunt etiam privatae personae (1); actus contra distributivae iustitiae pertinet tantum ad eum qui praesidet communibus bonis.

II. Alterius etiam rationis est aequalitas quam respicit commutativa, ab ea quam respicit distributiva iustitia. Scilicet prior est secundum *arithmeticam proportionem* inter rem et rem: altera vero secundum *geometricam proportionalitatem* rerum ad personas. Audiatur S. Thomas. " In iustitia distributiva, ait, datur aliquid alicui privatae personae, in quantum id, quod est totius, est debitum parti: *quod quidem tanto maius est, quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto*... Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ita scilicet ut sicut una persona ex-

(1) Notandum est, iustitiam commutativam vigere posse non solum inter privatas personas, verum etiam inter societatem ipsam eiusque membra, si haec non spectentur praecise ut partes respectu totius, sed secundum mutuam independentiam dominiorum quibus fruuntur tum societas tum eius membra. Apposite Ludovicus Molina. " Licet commutativa iustitia frequentius versetur inter partes reipublicae inter se, versari etiam posse (intelligitur) inter rempublicam et ipsius partem. Sicut enim, si respublica mutuo det civi centum, tenetur civis de iustitia commutativa illa reipublicae reddere ad aequalitatem arithmeticam: sic quoque, si civis reipublicae rem aliquam vendat, aut illi locet operas suas, vel alium contractum cum ea ineat, tenetur respublica ad arithmeticam aequalitatem solvere illi pretium, aut rependere iuxta contractum quem cum eo inivit. Quidquid enim civi ex iustitia debetur, *modo non debeatur tamquam commune bonum redundans quod inter cives sit dividendum*, debetur illi ex iustitia commutativa, sive id a privata persona, sive a republica debeatur. Quare ex iustitia commutativa debet respublica iis militibus, quos ad bellum conduxit, stipendia quae illis promisit, esto cives eius sint. Ex eademque iustitia debet iudicibus et aliis ministris publicis stipendia ipsorum muneribus constituta: nec in his iustitia distributiva intervenit. Imo vero... quando respublica ex gratitudine et honestate solum morali aliquid in praemium suis civibus rependit, nihil iustitiae distributivae intervenit, sed solum gratitudinis aut liberalitatis; non secus ac si idem similiter in peregrinum de se bene meritum conferret. " (*De iustitia et iure*, to. 1. tr. 2. D. 12. n. 9.)

cedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae, excedat rem quae datur alteri: et idem dicit Philosophus in 5. Ethic. c. 3. quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem... Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, *ut quanto iste plus habet, quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cuius est.* Et sic fit aequalitas secundum *arithmeticam medietatem*, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex et detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 61. a. 2.)

III. Ex tradito discrimine inter utramque iustitiam intelligitur res valde notanda. Quum distributio non sit nisi inter plures, nec aliter concipi queat aequalitas proportionalitatis quam respicit distributiva iustitia, non potest haec exerceri respectu unius tantum personae. Confer quae in hanc rem scite observat Card. De Lugo (*De iustitia et iure*, Disp. 1. sect. 3.). Quum itaque iustus iudex rependit praemia vel poenas pro qualitate factorum, habetur actus iustitiae tum distributivae, tum commutativae. Si enim spectatur proportio debita inter praemium vel poenam cum merito vel demerito, actus est commutativae iustitiae, et nihil vetat quominus exerceatur respectu unius personae tantum. Si contra spectentur ex una parte diversa praemia vel poenae secundum maiorem vel minorem proportionem quam inter se habent, et ex alia similis proportio consideretur inter merita et demerita diversarum personarum, aequalitas

inter istas binas proportiones seu proportionalitas erit obiectum non commutativae, sed distributivae iustitiae. Ita expresse B. Thomas. *Dicendum*, ait, *quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae. In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit secundum utriusque personae modum.* (*Summa theol.* 2. 2ae q. 61. a. 4. ad 2.) Et similiter alibi. *Punitio peccatorum*, ait, *secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus iustitiae commutativae.* (*Summa theol.* 2. 2ae q. 108. a. 2. ad 1.)

178. **Iustitia legalis quid importet et cur ita nominetur.** In iustitia tum commutativa tum distributiva spectatur quod est debitum alicui particulari personae; quare utraque vocatur iustitia *particularis*, accipiendo scilicet denominationem a termino *ad quem*, ut in motibus ceteris. His tamen ratio iustitiae nondum absolvitur. Quare B. Thomas aliam iustitiae speciem data opera considerat contradistinctam a duabus praecedentibus, eamque iustitiam *generalem* et *legalem* nominat. " Dicendum, ait, quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ad alium singulariter consideratum; alio modo, ad alium in communi, *secundum scilicet quod ille, qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur*. Ad utrumque ergo se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem, quod omnes, qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem, sicut partes ad totum: pars autem id quod est, totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia: *et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.* Et quantum ad hoc, iustitia dicitur virtus *generalis:* et quia ad legem

pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est 1. 2^{ae} q. 9. a. 2., inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur *iustitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 58. a. 5.)

179. Corollaria doctrinae proxime praecedentis. Ex hac luculenta declaratione *iustitiae legalis*, quam ipsis verbis Doctoris Angelici recitavimus, plura consequuntur notatu dignissima, ex quorum neglectu mirum est, quanta obscuritas in quaestionibus gravissimis a nonnullis fuerit inducta.

I. Praedicta iustitia dicitur *generalis*, accepta etiam denominatione a suo termino *ad quem* ordinat, qui est bonum commune totius societatis, ad quod referuntur etiam actus ceterarum virtutum. Est tamen virtus quaedam specialis et speciale habet obiectum formale: quandoquidem movetur ad proprium actum ex speciali rectitudine ad iustitiam pertinente, quae scilicet relucet in hoc quod servetur et promoveatur bonum commune totius societatis. Hinc non dicitur generalis per *praedicationem*, sed secundum *imperium*, ut declarat expresse B. Thomas (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 58. a. 6). *Potest tamen*, ibidem addit S. Doctor, *quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute* (*speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem*) *ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis: et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione.*

II. Descripta iustitia legalis differt a virtute *obedientiae* multiplici titulo. Etenim obedientia respicit, ut proprium obiectum, praeceptum superioris tacitum vel expressum, ut exponit B. Thomas (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 104. a. 2.). Hinc directe ordinat subditum ad superiorem, idque in bonum subditi ipsius, non vero superioris, ut infra dicemus. In virtute autem iustitiae legalis spectatur ordo partis ad totum, adeoque membrorum omnium et singulorum, quae communitatem aliquam componunt, relate ad bonum totius societatis. Patet autem, haec bina obiecta esse longe diversae rationis. Hinc

secundo, subiectum virtutis obedientiae non est nisi subditus: contra, ipsum caput societatis seu superior est subiectum, et quidem praecipuum legalis iustitiae, quae propterea, ut inquit Angelicus, *est in Principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative.* (*Summa theol.* 2. 2ae q. 58. a. 6.) Tertio, illud quasi *ius*, seu *moralis exigentia*, quam omnia membra cuiusque societatis, prout spectantur per modum unius corporis, habent ad bonum commune, in qua exigentia fundatur debitum iustitiae legalis, haec exigentia, dico, est quidpiam quod invenitur in omnibus membris societatis quamdiu sunt membra. Consistit enim, ut paulo ante diximus cum S. Thoma, in ipsa relatione partis ad totum, *in quantum pars, id quod est, totius est.* Atqui auctoritas, seu ius praecipiendi et exigendi obedientiam, ut plurimum residet privative in una tantum persona vel coetu determinato societatis, ut praesertim videre licet in Ecclesia. Quapropter imperite admodum et periculose haec duo iura invicem permiscerentur, quasi forent unum idemque. Denique, debitum iustitiae legalis intelligitur ante praeceptum seu legem, tametsi per praeceptum vel legem quoad multa determinetur eiusque executio urgeatur; e converso, debitum obedientiae consequitur praeceptum, ab eoque progignitur.

III. Differt etiam haec virtus a *pietate* erga patriam. Etenim primo quidem, ut mox dicemus, virtus legalis non habet locum solummodo in societate civili, sed etiam in omni communitate, praesertim perfecta, qualis est, ex. gr., Ecclesia. Praeterea, vinculum proprium unius virtutis est diversae rationis a vinculo alterius. " Nam, optime ait Lessius, longe strictiori et altiori debito pars obstringitur toti, et civis reipublicae, quatenus ipsa est unum corpus in quo ipse membrum, quam effectus obligetur causae suae secundariae, et homo suae patriae ratione auxilii quod ipsa ad eius ortum contulit: cuius signum est, quod quisque suam rempublicam, cuius est membrum, teneatur praeferre parenti et vitae suae; cum tamen parens magis sit principium ortus, quam patria. Atqui pietatis est curare bonum patriae, quia hoc offi-

cium est illi debitum ratione beneficii ortus quod ab ea accipimus; iustitiae autem legalis est, idem bonum, sive patriae, sive alterius reipublicae cuius sumus cives, procurare, quia id illi debetur ratione vinculi et nexus, qui est partis ad totum, et membri ad corpus. „ (*De iustitia et iure*, lib. 2. sect. 1. c. 1. n. 14.)

IV. Longissime differt haec iustitia a *commutativa*, etiam quando haec exercetur circa bona quorum proprietas et dominium existit penes totam communitatem, puta quae in aerario publico asservantur, quaeque, si diripiantur, aeque obligant ad restitutionem, ac si fur sibi usurpet bona alicuius privatae personae, quod quidem non contingit in peccato contra iustitiam legalem. Ratio est, quia istiusmodi bona respectu uniuscuiusque privatae personae, qua talis, eamdem habent habitudinem ac respectu personarum quae non sunt membra societatis ad quam ea bona pertinent. Quare respectu talium bonorum existit perfecta et rigorosa illa alteritas dominiorum, quam respicit commutativa iustitia [176]. E contrario, in iustitia legali hoc non contingit per se, nisi forte aliquando eius debitum simul coniungatur cum debito iustitiae commutativae. Qua in re illud quoque diligentissime notandum est, membra communitatis se habere quidem ut partes respectu totius communitatis, quae propterea ea quasi *possidet* et sub suo quasi *dominio* habet. Minime tamen est somniandum, hanc possessionem, et hoc dominium (quod nonnulli *altum* appellarunt), esse similis rationis, ac est illud quod *proprietatis dominium* communiter appellatur. Membra enim communitatis, qua et quia talia, non solum ex hac sociali unione propriam dignitatem personalem non amittunt, quin haec ipsa socialis unio eo spectat ex intentione Conditoris, ut propria cuiusque iura et cumulatius habeantur et securius custodiantur, ut ex professo suo loco disputabimus. Dicitur itaque tota communitas sua membra possidere et sub suo alto dominio subiecta habere, quatenus in illis invenitur debitum conspirandi ad commune bonum, et consequenter praestandi ea quae in ordine ad praedictum finem per legitimam auctoritatem iuste fuerint constituta.

V. Ex his omnibus patet denique, debitum iustitiae legalis minime coarctari debere ad unam societatem civilem. Ut enim apertissime patet ex doctrina B. Thomae, quam recitavimus, hoc debitum fundatur in ipsa relatione *partis ad totum* quam membra communitatis habent relate ad ipsam communitatem. Atqui procul dubio non in sola societate civili, sed in omni alia communitate, praesertim perfecta, id locum habet, puta in Ecclesia Dei, quae, ut describit Apostolus *Rom.* 12., 4. 5., 1. *Cor.* 12., 12, seqq., ut quoddam perfectum corpus coalescit ex omnibus fidelibus tamquam totidem membris. Hinc parum accurate dictum mihi visum est, quod legi in recentissimo quodam scriptore, ceteroquin laude digno, qui non dubitavit asserere " cum doctrina scholasticorum de iustitia legali intime cohaerere doctrinam eorumdem de mediata origine a Deo auctoritatis civilis, et neglectum theoriae de iustitia legali esse rationem cur recentiori tempore praedicta doctrina perperam intelligatur et passim reiiciatur. „ (1) Si hoc dictum severe, ut verba sonant, acciperetur, alterum de duobus dicendum foret, nimirum vel in fidelibus, prout sunt Ecclesiae membra, non dari debitum iustitiae legalis in ordine ad commune bonum Ecclesiae, vel cum hoc debito consertam esse doctrinam quae traderet, auctoritatem Ecclesiae primo quidem debere inesse quasi sparsam in tota multitudine fidelium, et deinceps ex tacito vel expresso consensu istorum fuisse translatam in Romanum Pontificem. Si enim neutrum istorum dicatur, non elucet qualis necessaria connexio sit inter theoriam scholasticorum de iustitia legali et theoriam ipsorum de civili auctoritate immediate a Deo concessa toti multitudini, et mediante consensu expresso vel tacito istius translata in personam vel coetum determinatum. Atqui primum perimeret conceptum perfectae societatis quae procul dubio Ecclesiae convenit; alterum explorata foret haeresis. Ergo ficta est

(1) Vide cl. Costa-Rossetti, *Philosophia Moralis*, Index rerum, verbo *Iustitia legalis*, cum nn. ibi citatis. (*Oeniponte*, F. Rauch. 1886.)

istiusmodi necessaria connexio inter has duas theorias scholasticorum. Tota haec confusio inde videtur enasci, quod inconsiderate duo confunduntur invicem, quae, ut paulo ante monuimus, sunt apprime distinguenda, videlicet ipsa exigentia, et quasi ius, quod convenit omnibus membris societatis ad commune bonum totius corporis socialis, cum ipsa auctoritate, sive iure proprie tali, praecipiendi quae ad praedictum finem necessaria sunt vel expediunt. Et foret quasi simile, si quis exigentiam et naturalem ordinem membrorum omnium humani corporis, respectu incolumitatis et bonae habitudinis totius ipsius corporis, confunderet cum ipsa ratione et voluntate, quae huic ordini praeest, et in qua proprie inest ius procurandi quae necessaria sunt vel opportuna ad praedictam vitae incolumitatem et bonam habitudinem. Ceterum de hac re alibi occurret sermo, Deo favente.

180. **Virtutes iustitiae adiunctae.** Quum proprium sit iustitiae, prae virtutibus quae ordinant hominem in se, ipsius operationes ordinare respectu aliorum, hinc quaecumque virtutes habent aliquem ordinem ad alios, quasi totidem iustitiae partes considerantur. Porro triplex iustitia, quam hactenus exposuimus, retinet propriam rationem huius virtutis, quae est *reddere alteri, quod suum est, secundum proportionis aequalitatem.* Quare iustitia commutativa, distributiva et legalis sunt tres partes subiectivae in quas, ut genus in species, communis ratio iustitiae dividitur, tametsi strictiori quodam sensu id in sola commutativa veritatem habeat. Aliae contra virtutes, in quibus invenitur etiam aliquis ordo ad alterum, iustitiae adiunguntur, ut partes quidem, sed potentiales, quarum proprium est [87], ut in aliquo conveniant cum principali virtute cui adiunguntur, sed ita ut in aliquo etiam deficiant a perfecta ratione ipsius. Porro duo spectantur in communi ratione iustitiae. Primum est in eo quod iustitiae opus sit *alteri debitum*, quatenus scilicet est quidpiam in eius bonum ordinatum et ut tale a lege sancitum sive positiva sive naturali saltem. Alterum vero est ratio *aequalitatis* inter id quod iustitia reddit et id quod alteri debetur. Ex defectu itaque alterutrius, vel

utriusque etiam expositae conditionis, virtus aliqua deficit a perfecta ratione iustitiae, tametsi alios respiciat. Hinc :

I. *Religio* erga Deum deficit a ratione iustitiae, quia impossibile est reddere Deo ad aequalitatem quantum ei debemus, sed solum *secundum quamdam considerationem humanae facultatis et divinae acceptionis*, ut loquitur Angelicus (*Summa theol.* 2. 2ae q. 81. a. 5. ad 3). Propter consimilem causam idem S. Doctor excludit a perfecta ratione iustitiae tum *pietatem* erga parentes, tum *observantiam* erga eos qui sunt in dignitate constituti. (*Summa theol.* 2. 2ae q. 80. a. un.)

II. *Obedientia* deficit a ratione perfectae iustitiae tum quia est pars observantiae, tum et praecipue propterea quia ea non ordinatur in bonum praelati cui obeditur, sed potius ipsius subditi qui obedit. Adverte tamen, hoc dici de ipsa obedientia quae praecepto debetur, non vero de obligatione qua ex iustitia quisque adstringitur ne per vim aut fraudem impediat superiorem, quominus vel retineat, vel exerceat potestatem praecipiendi quam habet. Optime in hanc rem Card. De Lugo. " Quae quidem potestas (sc. praecipiendi subditis) solum est ad praecipiendum in bonum subditorum, atque ideo non obligat subditos ex iustitia, sed ex obedientia, proposito motivo propriae obedientiae, quod est necessitas conformandi se, et amplectendi directionem illius, a quo subditi in eorum bonum dirigendi sunt. *Potestas tamen ipsa gubernandi subditos bona est superiori, et ideo peccat contra iustitiam, qui legitimo superiori aufert vel impedit violenter talem potestatem :* quia aufert illi aliquod bonum utile vel aestimabile, non minus quam si auferret divitias, vestes, vel famam ; cum non minus reputet superior potestatem iurisdictionis , tamquam proprium bonum, quam cetera omnia, quae in suis bonis habet, et quae sunt materia iustitiae et iniustitiae. „ (*De iustitia et iure*, Disp. 1. n. 14.)

III. *Veracitas*, *gratitudo*, *amicitia*, aliaeque virtutes his consimiles sunt partes iustitiae tantummodo potentiales, vel quia id quod praestant, non proprie debetur, vel si forte ex stricta obligatione debeatur, quemadmodum

quis tenetur ad non mentiendum, ratio huius debiti accipitur ex parte ipsius debentis. Quare quod tales virtutes operantur vel proprie non est debitum, vel saltem non est debitum alteri, sed solum ex ipsa honestate virtutis, quae quidem honestas accipitur non per comparationem ad alterum, sed per comparationem ad ipsum virtuosum.

SECTIO II.

Genuina notio iuris et officii statuitur.

181. **Iuris nomine quid importetur.** *Ius*, attento multiplici sensu quo usurpari consuevit, in primo adspectu videtur nomen valde aequivocum (1). Ceterum, si attente res consideretur, et prae oculis habeantur quae in sectione praecedente praemissa sunt, hae omnes acceptiones ad tres, secundum alicuius analogiae attributionem, commode revocari possunt. Quod quidem, insistendo vestigiis Doctoris Angelici, sic declarare licebit.

---

(1) More consueto, de etymo huius vocis non una est philologorum sententia. Quidam etymologiam deducunt a *iuxta;* sed hoc facile reiicitur, siquidem deductio est valde dura et arbitraria, ut notavit Suarez (*De leg.* lib. 1. c. 2. n. 3.). Alii repetunt a verbo *iuvo*, eo quod ius adversus vim et iniuriam sit praesidio; vel etiam a nomine *vis*, quasi inde per metathesim seu litterarum transpositionem habeatur. Non desunt etiam qui hoc nomen accensent vocabulis *primitivis*. Communior autem magisque probata sententia duplex est. Prior eorum, qui putant *ius* dictum esse a *iubendo*, quasi *iussum*. Ita Forcellini. " Ius a *iubeo*, inquit, quia iubetur ab eo qui summam habet potestatem. Ius enim apud Romanos fuit, quod a populo iussum fuerat, cuius proprium erat iubere. Porro antiquissimi *iousa* dixerunt (quippe *ious* per diphtongum pluries scribitur in vetusto marmore apud Muratori 582, et alibi), nec litteras geminabant, nec utebantur littera canina *r:* postea, abiecta diphtongo et sibilante littera in caninam versa, *iura* dixerunt. Est autem universum id quod legibus constitutum est sive naturalibus sive divinis, vel gentium vel civilibus. „ (*Lexic.* in hanc vocem.) Huic etymo valde congruit vox Itala *diritto*. Cum enim

I. Primo itaque *ius* perinde accipitur ac *iustum*, ut cum dicitur ius suum tenere, obtinere, vel ius petere, orare, postulare, persequi. Hoc sensu, ait Tullius: *Ubi nostrum ius contra ipsos obtineremus.* Pro Quinct. c. 9. Quidquid itaque diximus de iusto, prout est iustitiae obiectum, etiam de *iure* in hac prima acceptione dici debet. Hoc sensu Angelicus exponit vulgatam iustitiae definitionem: *Perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi.* (*Summa theol.* 2. 2ae q. 58. a. 1.) Quoniam vero iustitia alia est particularis, alia generalis, hinc, ut iustum, sic etiam ius, quandoque spectatur in ordine ad illam, quandoque in ordine ad istam. Sub prima consideratione est obiectum iustitiae commutativae vel distributivae pro duplici modo aequalitatis, arithmeticae scilicet vel geometricae, quae in tali iusto spectatur. Sub altera consideratione, iustum seu ius idem est ac *legitimum*, seu legi conforme: siquidem per legem subditi ordinantur ad commune bonum, quam quidem ordinationem respicit iustitia legalis, ut dictum est. Huc pertinet distinctio tradita ab Aristotele 5. Ethic. c. 1. cum distinguit τὸ δίκαιον in duo membra, quorum primum vocat τὸ νόμιμον, seu legitimum, et alterum τὸ ἴσον sive aequale.

II. Quoniam lex est regula iusti, eo quod iustum constituit vel tuetur, hinc saepissime ius accipitur pro ipsa lege. Sic iurisconsulti hanc vocem accipiunt, cum aiunt, *hoc vel illo iure utimur*, vel *hoc est certi et explorati iuris.* Sic quoque intelligitur, cum distinguitur ius

---

lex sit regula, quod ei adaequatur, eo ipso est *rectum;* modo scilicet agatur de lege quae hoc nomen vere mereatur. Altera sententia est eorum qui opinantur *ius* dictum esse pro *iusto.* Ita Isidorus (Lib. 5. *Etymol.* c. 3.), quem sequutus est B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 57. a. 1.). " Crediderim, ait Sotus, per apocopen, hoc est amputationem syllabae in fine dictionis *iustum* dictum esse *ius*..... Unde graece δίκαιον idem promiscue significat quod iustum et ius. „ (*De iustitia et iure*, lib. 3. q. 1. a. 1.) Ceterum, quidquid de hac origine sentiatur, parvi refert pro re praesenti: siquidem notissimum est id quod hac voce significemus, tametsi non sine aliqua analogiae attributione ut explicamus in textu.

naturale a iure positivo, humanum a divino, ius civile a iure gentium. Ad rem S. Thomas. " Dicendum, quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula: et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex:* est enim lex secundum Isidorum lib. 5. *Etym.* c. 3. *constitutio scripta;* et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris. „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 57. a. 1. ad 2.) Etsi vero S. Thomas hic solum loquitur de lege positiva, ob eamdem rationem idem dicendum de lege naturali, quae quidem non scripta est in exteriori codice, sed in naturali iudicatorio rationis.

III. Tertia principalis acceptio huius vocis est, qua usurpatur pro facultate morali sive praestandi aut exigendi quod iustum est, sive faciendi legem regulativam eius quod iustum est. Consuetum enim est, ut nomina quae significant actum, transferantur ad significandam potentiam quae ad actum ordinatur, ut videre licet in nomine *intelligentiae*, *scientiae*, quae quidem primo significant actum mentis, sed saepe usurpantur ad significandam ipsam potentiam vel habitum unde ipse actus procedit. Hoc sensu dicimus, adesse in superiore ius praecipiendi: similiter usurpamus hanc vocem, quum sermo est de iure proprietatis, vel de iure civium ad iustam bonorum et onerum distributionem, vel de iure totius societatis ad ea quae necessaria sunt pro communi bono totius corporis socialis. In his omnibus acceptionibus semper spectatur moralis quaedam facultas sive activa sive passiva seu exigitiva vel rei iustae, vel legis quae est regula iusti. Quare etiam hic apparet optime analogiae attributio derivata ex primaeva illa significatione, quam videtur habuisse hoc nomen iuris, significandi scilicet id quod iustum est.

IV. Atque hae sunt principales acceptiones huius nominis; aliae siquidem secundariae sunt, et consimili etiam analogiae attributione derivatae. Eas sic declarat Angelicus. " Consuetum est, ait, quod nomina a sui prima

impositione detorqueantur ad alia significanda: sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandam ipsam rem iustam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in iure;* et ulterius dicitur etiam, quod ius redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id, quod decernit, sit iniquum. „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 57. a. 1. ad 1.)

182. **Definitio iuris accepti pro morali facultate.** Iam age: e recensitis acceptionibus quae huic nomini conveniunt, ad nostrum institutum maxime facit in praesenti tertia, cuius propterea propria ratio penitius venit inquirenda. Recte sic definitur: *Potestas moralis inviolabilis.* Quae enim particulae a nonnullis adiunguntur, non conveniunt universaliter cuicumque iuri, adeoque expungi debent: siquidem definitio et definitum conversim dicuntur. Talis est vox *legitima*, sive lege concessa: haec enim non convenit iuri supremo quod habet ipse Deus, sive iurisdictionis, sive proprietatis, quandoquidem nulli legi subiicitur. Similiter expungenda est particula, qua ius explicaretur per oppositionem ad *iniuriam:* haec enim opponitur quidem iuri quod respicit iustitia commutativa, non vero cuilibet vero iuri, puta iurisdictionis, cui opponitur non iniuria, sed inobedientia. Contra, tres particulae a nobis adhibitae, comprehendunt omne id quod ius dicitur in hac tertia acceptione, et cum eo plane convertuntur, ut patet ex explicatione earumdem.

Dicitur 1. *Potestas.* Haec vox generalissime est accipienda, adeoque per modum potentiae sive activae, sive passivae seu exigitivae, et in ordine ad quemcumque actum sive habendi seu retinendi, sive faciendi, sive recipiendi, sive etiam resistendi. Hoc modo, ex. gr., dicuntur omnes, etiam infantes, habere ius ad propriam vitam, utique habendam seu conservandam. Sic etiam,

quasi potestatem passivam seu exigitivam, concipimus ius quod tribuimus creditori ut sibi debitum solvatur, domino ut ei a famulis serviatur: e contrario est potestas activa ius quod inest superiori ad praecipiendum, vel proprietario ad disponendum pro lubitu de re sua. Denique est quaedam potestas quasi mixta ex activa et passiva ius quod alicui convenit ad resistendum, quale est illud quod habes ne alius aedificet in tali loco, ne aperiat fenestram in tuum hortum vel aream, ne altius attollat murum, etc.

Dicitur 2. *moralis*. Per hanc vocem contradistinguitur vis, quae inest iuri in ordine ad suum actum, a vi physica. Vis enim propria iuris non exercetur in membra corporis, sed directe in voluntatem mediante ratione, quemadmodum contingit in ea quae est propria legis [134]. Ad rem A. Taparellius. " Che cosa intendiamo noi con queste parole, *aver dritto?* Intendiamo, aver *un potere*. Così chi dice: — il padrone ha dritto di disporre del suo — intende che egli può disporne. Ma quale specie di potere? Il ladro che ha in suo potere un passaggero, ha egli dritto di ritenerlo? No; la forza fisica, quando è sola, è anzi presso di noi l'opposto del dritto. Il dritto è dunque un potere indipendente dalla forza, e può esistere dritto senza forza fisica, come forza fisica senza dritto. Intanto ogni *potere* suppone una *forza*. Se dunque il dritto è un potere, conviene che abbia una forza morale, giacchè noi conosciamo queste due sole forze in natura: la fisica che opera sui corpi, la morale che opera sugli spiriti. Aver dritto vuol dunque dire avere un potere morale, un potere sugli spiriti. Or in qual modo si può operare sugli spiriti? Sulla intelligenza opera la verità, sulla volontà il bene: il dritto indica dunque un potere fondato sul vero e sul bene. „ (*Saggio teoretico*, Diss. 2. c. 3.)

Dicitur 3. *inviolabilis*. Per hanc particulam distinguitur ius a simplici facultate *licite* praestandi aliquid. Talis siquidem facultas est quidem et ipsa moralis, sed, nisi quidpiam aliud adiungatur, nihil continet quo alienae voluntates positiva morali obligatione in eius obse-

quium obstringi intelligantur. In facultate e contrario qua ius constat, haec efficacia ab omnibus intelligitur. Ad hanc itaque exprimendam, non quaelibet moralis facultas, sed quae sit ut talis, videlicet moraliter, inviolabilis, ius esse definitur. Ceterum saepenumero facultas moralis ad aliquid licite praestandum, nuncupatur ius, quia sermo est de facultate positivo actu iurisdictionis concessa, quo simul ceteri prohibentur, ne huius facultatis exercitio impedimentum apponant, ex qua quidem prohibitione ea procul dubio iuridica evadit seu inviolabilis.

183. **Iuris materia, titulus, subiectum, et terminus.** Quum ius sit potestas quaedam moralis, et praeterea, ut inviolabilis, per modum cuiusdam relationis inter duas personas concipiatur, hinc quatuor quasi elementa distinguuntur in quolibet iure.

I. Ac primo quidem consideranda venit materia ipsa circa quam potestas, quae est propria iuris, versari potest. Generatim sic se habet quidquid consentaneum est fini et ordini a supremo Conditore intento. Hinc si sermo sit de homine, eius iura versari queunt non modo circa suas operationes et res externas, verum etiam circa actiones aliorum. Ut enim paulo ante exposuimus, potestas propria iuris quandoque existit per modum potentiae activae, quandoque per modum potentiae passivae seu exigitivae. Quando hoc altero modo locum habet, tamquam obiectum respicit rem aut actionem ab altero praestandam. Obligatio itaque iuri respondens potest esse non modo *negativa*, quatenus scilicet, iure in aliquo vigente, reliqui ipsum non impedire teneantur, sed etiam *positiva*, praestandi scilicet quae ab alio iure exiguntur.

II. Quum potestas descripta iuris sit morale quidpiam, quod nimirum totam suam vim exercet in liberam voluntatem ut est ratione apprehensum, hinc tamquam *titulus* iuris consideratur obiectiva illa ratio seu practica veritas, unde rectae rationi fiat intelligibilis existentia iuris de quo agitur. Saepenumero tamen, et secundum usum iuridicum, titulus iuris solet appellari *particulare*

factum, puta emptio rite facta vel donatio, quo ius quodpiam in individuo determinetur: semper enim subauditur generale quoddam rationis dictamen, quod una cum praedicto facto efficaciam iuris menti exhibeat, ex. gr. hoc generale principium: *Unusquisque ius proprietatis habet in rem quam legitima emptione vel donatione sibi adquisivit.*

III. *Subiectum* iuris nominatur illud cui convenit moralis potestas quae ius dicitur. Manifestum est autem, tale subiectum non esse nisi ens intelligens. Omne enim ius tandem aliquando vel est quaedam potestas iurisdictionis, vel fundatur in proprietate quam quis habet in rem suam ac in suam utilitatem ordinatam. Atqui risibile foret concipere, tamquam subiectum potestatis iurisdictionis, ens quodpiam mortuum vel irrationale: nequit etiam ens irrationale concipi ut subiectum proprietatis, siquidem et ipsum, totum quantum est, ordinatur in utilitatem entium rationalium. Ergo subiectum iuris non est nisi ens intelligens, quod propterea, ut ante innuimus, dicitur persona sensu tum physico tum morali: physico quidem, quia solum ens intelligens specialissima ratione in se subsistit; morali autem, quia ipsum a Deo constitutum est tamquam finis utilitatis quae ex creatione redundat. Confer S. Thomam (3. *Cont. Gent.* c. 112.).

IV. *Terminus* denique iuris est ille qui obligatione adstringitur obsequendi iuri in altero existenti. Quum sola voluntas, eaque creata, possit esse capax talis obsequii, patet non posse concipi tamquam terminum iuris, nisi creaturam intelligentem. Non autem opus est, absolute loquendo, ut talis terminus actu existat, quo vigeat ius in subiecto aliquo; satis enim est, ut concipiatur tamquam possibilis et hypotheticus, siquidem non plus requiritur ad inviolabilitatem concipiendam quae est propria iuris.

184. **Corollaria doctrinae praecedentis.** Ex tradita declaratione iuris tria facile intelliguntur.

I. Imprimis itaque patet, quae sit habitudo iuris ad virtutem iustitiae. Si enim accipiatur pro *iusto* vel *lege*, tunc, ut iam exposuimus, se habet ad iustitiam, illud

quidem ut proprium obiectum, haec vero ut regula [181]. Si vero sumatur pro morali facultate, *tunc*, inquit De Lugo, *ius est titulus, quem iustitia respicit ex parte proximi, ut propter illum titulum velit tribuere ius ipsius* (quod ei scilicet secundum proportionis aequalitatem debetur), *sicut misericordia respicit proximi indigentiam, et sicut dulia excellentiam alienam, etc.* (*De iustitia et iure*, Disp. 1. n. 2.) Adverte autem, hoc intelligi debere de iustitia, quantum ad eius partes non modo subiectivas, sed potentiales etiam. Ius enim iurisdictionis ad praecipiendum respicitur ab obedientia, quae non est nisi potentialis pars iustitiae. Non pauci e recentioribus ius, prout hoc ultimo sensu accipitur, pro morali scilicet potestate, vocant *subiectivum*, dum contra *obiectivum* appellant prout accipitur pro *iusto* vel *lege*. Verum, ut patet ex his quae modo diximus, et rectissime observat cl. Th. Meyer (*Institutiones Iuris Naturalis*, Pars I. n. 438), " eiusmodi terminologia admodum ambigua est, neque rei signandae adaequata. Ius enim pro potestate sumptum, etsi respectum involvit ad subiectum, nequaquam tamen aliquid simpliciter subiectivum, sed vere ac per se proprie *obiectivum* dici debet „.

II. Quum ius sit potestas moralis, repugnat in terminis, ut *per se* feratur in actum immoralem, contrarium scilicet ordini rectae rationis. Iura itaque quae dicuntur *immoralia*, perinde accipi debent, ac si quispiam diceret circulum quadratum. Consulto autem dixi *per se*. Ut enim egregie rursus observat praecitatus Auctor: " *Ius* et *usus iuris* ratione *qualificationis moralis* probe distinguenda sunt. *Ius ipsum per se spectatum*, quamdiu legitimo titulo nititur, *non potest non recto rationali ordini consentire*, et hanc internam suam sanctitatem *conservat independenter ab eius usu particulari moraliter bono vel malo*. Procul dubio absurdum esset dicere, vi ordinis obiectivi divinitus sanciti homini unquam ius esse posse ad *actionem moraliter malam, qua talem*, suscipiendam, quum divinus legislator sibi ipsi contradicere nequeat. Nihil autem repugnat, imo ex natura rei necessarium est, in aliqua *potestate* morali, tametsi ex intentione summi Ordinatoris

ad usum tantum rationabilem concessa, eo ipso tamen quod *libero* hominis consilio exercenda committitur, *possibilitatem* quoque contingentis alicuius usus non rationabilis et moraliter illiciti quasi implicitam contineri. Et eadem quidem conditio in his terris universam hominis *libertatem* inseparabiliter comitatur. Quemadmodum igitur naturale donum liberi arbitrii exercitio contingenter malo nec amittitur nec *in se* malum fit, ita et ius, ubi vero titulo subsistit, neque cessat esse, neque ipsum malum redditur, ubi contigerit, ab homine illud ad aliquem usum iuri quidem materialiter congruum, sed aliunde illicitum applicari. Atque ita evenit, ut aliquando actio per se *legalis*, i. e. stricto iuri per se non difformis, aliunde tamen ordini morali contraria et *inhonesta* esse possit. Verum utcumque *vitio hominis* non raro dissidium esse contigerit inter *usum particularem* iuris et legem moralem, inter ipsum tamen *ius* et *moralem ordinem* non solum nulla unquam interna pugna, sed summa potius respectu communis altioris finis harmonia evincitur. „ Haec praelaudatus Auctor (*lib. cit.* n. 475.), quae quidem nemo non videt quam vere et exacte sint affirmata et probata.

III. Postremo facile apparet, quomodo prohibita intelligantur quaedam quae circa animalia irrationalia versantur, puta ne crudeliter in ipsa saeviatur. Id minime enascitur ex iure aliquo in ipsis vigente, sed propterea quia bruta animantia, ut res ceterae ratione carentes, sunt quidem a Deo ordinata in utilitatem hominis, sed ad usum homine dignum, adeoque rationabilem. Istiusmodi itaque peccata quae committuntur in inordinato usu rerum istiusmodi, non laedunt officia quibus erga eas obstringimur, quasi iniuriose tractentur, sed virtutes offendunt quibus unusquisque vel in seipso ordinatur, puta temperantiam, vel ordinatur ad Deum aut homines ceteros. Lege S. Thomam (3. *Contra Gent.* c. 22, 81, 112., *Summa th.* 1. p. q. 65. a. 2., 2. 2^{ae} q. 64. a. 1., q. 66. a. 1.)

185. **Quid officium. Differt ne quidpiam a communi conceptu obligationis?** Quoniam cum declarata notione iuris proxime conserta est *officii* notio, ipsa res nos ad-

ducit, ut paulisper hunc quoque conceptum praeformemus. Sic porro commode definiri posse videtur: *Morale debitum agendi quidpiam vel omittendi in personae alicuius auxilium vel obsequium.* Nam praeter necessitatem moralem, qua quis ad aliquid faciendum vel omittendum adstringitur, passim in officio concipere solemus ordinem huius operationis vel omissionis ad aliquam personam ut ad finem *cui*, sive in cuius gratiam vel obsequium ea cedere debeat, quem quidem ordinem particula *erga*, aliave consimili exprimere solemus. Hinc in officio, quemadmodum in iure, distingui solent, praeter materiam et titulum, etiam subiectum quod eo tenetur, et terminus seu persona erga quam tenetur. Ex hac expositione patet, num quidquam intersit nec ne inter *officium* et *obligationem*. Non dubium est, quin ea semper coniungantur; siquidem omnis obligatio resolvitur in quoddam officium sive erga Deum, sive erga alios, sive erga nosmetipsos. Saepenumero etiam in officio spectamus solam necessitatem moralem quae obligatio dicitur: quo spectant elegantes illae locutiones, exequi officia, implere officii sui partes, meminisse officium suum, deesse officio, officii ducere, facere aliquid vel dicere. Confer Forcellini in hanc vocem. Nihilominus, si formalis ratio officii adaequate consideretur, ut eam definivimus, videtur in aliquo differre a simplici notione obligationis. Etenim obligatio, qua talis, spectatur inter superiorem et subditum, qua tales, quatenus est morale quoddam vinculum quo voluntas subditi a gubernante adstringitur ad quidpiam faciendum vel omittendum. Praeterea, ea per se et primario ordinatur in bonum ipsius subditi, quatenus per eam voluntas subditi dirigitur ad consecutionem sui ultimi finis. Contra, in officio, qua tali, spectatur frequentissime ordo inter duas personas aequales, immo inter personas stricte aequales strictum etiam viget officium. Praeterea, ob eamdem causam, officium potius spectatur in bonum alterius, quam in bonum illius ipsius qui officio adstringitur. Quare maxime cernitur in obligatione propria iustitiae. Quod si dicimus, nos quibusdam officiis teneri erga nos ipsos, id ideo fit, quia etiam spectatur

quidam iustitiae modus in homine erga seipsum, ut ante innuimus cum S. Thoma [175], et paulo infra dicemus explicatius.

186. **Utrum ius et officium sint mutuo connexa et correlata.** Si officium cum iure seu morali potestate comparetur, duplex quaestiuncula exurgit, quae paucis hic est decidenda, altera de connexione, altera de prioritate mutua utriusque. Et ad primum quod attinet, imprimis manifestum est, cuique iuri in aliqua persona vigenti respondere in alia vel aliis, quae ut terminus praedicti iuris concipiuntur, veri nominis officium ei obsequendi: secus enim ius nulla inviolabilitate gauderet. Si itaque tale officium aliquando non existit, id ideo fit, quia vel ius ei respondens desinit, vel in casu particulari eius moralis efficacia suspenditur, ut infra explicabitur. Praeterea, manifestum est etiam, non dari officium in subiecto aliquo, quin ius quoque ei inesse intelligatur praestandi ea ad quae tali officio adstringitur. Si enim lex obligat quempiam ad aliquid, a fortiori dat ei potestatem ut id praestet, adeoque vetat ne ceteri in exercitio talis potestatis pro lubitu eum impediant: potestas autem eiusmodi est vera facultas moralis inviolabilis, adeoque ius. Postremo, si comparetur persona quae officio adstringitur cum termino in cuius gratiam tale officium ordinatur, non semper elucet verum ius in tali termino cui praedictum officium sit correlativum. Istiusmodi officia nuncupantur *non iuridica*. Id imprimis clare perspicitur in officiis quibus homo adstringitur erga seipsum; quatenus enim sic spectantur, deest alteritas quam postulat ius, quippe quod est obiectum iustitiae. Deinde sunt etiam plura officia in bonum aliorum, ad quae tamen praestanda quis proxime adstringitur non ex titulo aliquo existente in aliis, sed ex sola honestate virtutis, ut maxime perspicitur in veracitate, liberalitate, gratitudine, aliisve partibus potentialibus iustitiae his geminis [180].

187. **An ius praecedat officium vel viceversa.** Quod vero spectat aliam quaestiunculam paulo ante propositam, distinctione opus est eaque multiplici. Quare

I. Si absolute et ontologice res spectetur, ius prae-

cedit officium. In tantum enim creaturae rationales officiis tenentur, in quantum subiiciuntur aeternae Dei legi; inde siquidem, tamquam ex primordiali fonte, omnis obligatio dimanat. Prius itaque intelligitur lex a Deo lata, et inviolabile ius quod Deo competit eam ferendi, quam intelligantur creaturae rationales his vel illis officiis adstringi. (1)

II. Si invicem comparentur iura et officia quae vigent in hominibus, sunt quaedam iura quae praecedunt officia, et viceversa. Sic ex. gr. ius quod unicuique competit satisfaciendi suo officio, in tali officio fundatur, adeoque est eo posterius. Contra, officium quo superior adstringitur ad recte et prudenter gubernandos subditos eius curae commissos, subsequitur ius praelationis seu iurisdictionis quo ipse fruitur. Generatim tamen dici potest, officia prius in homine intelligi quam iura. Nam ante quaelibet iura quae homini conveniunt, praeintelligitur ipsa ordinatio naturae humanae ad suum ultimum finem,

(1) Alicui fortasse difficultatem facessere potest, quod in signo priori ad aeternam Dei legem agnoscamus in Deo verum ius ad eam ferendam. Nam in definitione iuris ponitur *inviolabilitas*, quae quidem minime intelligitur in signo priori ad aeternam Dei legem. Ceterum haec difficultas optime solvitur, si quis subtiliter animadvertat, inviolabilitatem poni quidem in definitione iuris, sed per modum *proprietatis* quae vi legis, saltem naturalis, consequitur ius quodvis, non vero quasi sit constitutivum essentiale ipsius facultatis moralis quae ius nominatur: hoc enim immediate habetur ex ipsa naturali commensuratione seu adaequatione quae spectatur in obiecto proprio iustitiae. Sic itaque, in signo priori ad legem divinam, intelligitur in Deo absolutum dominium sive proprietatis sive iurisdictionis quod ei convenit in creaturas omnes. Ad tale porro dominium pertinet ius inalienabile quod Deus habet disponendi de creaturis iuxta suum beneplacitum easque gubernandi. Quemadmodum vero per divinam legem evadunt actu inviolabilia cetera iura quae ex naturali ordine iustitiae enascuntur, sic etiam et praeprimis redditur actu inviolabile ius ipsum divinum quod Deus habet in suas creaturas. Haec enim inviolabilitas eo redit, quod reverentia debita iuri sit necessario connexa cum finali obiecto creatae voluntatis; quae quidem connexio fit per ipsam Dei legem. Confer quae in hanc rem ex professo exposuimus [129 seqq.].

qua per divinam legem ad talis finis consecutionem adstringitur : id porro ad officium pertinet.

III. Si denique in particulari consideretur ius quodlibet in ordine ad officium sibi correlativum, puto generaliter et universe concedendum esse in sententiam eorum qui dicunt, ius esse natura prius officio, adeoque non ius ab officio, sed hoc a iure sibi correspondente originem ducere. Nam officium omne iuridicum respicit vel ius praelationis seu iurisdictionis quod in suo termino viget, vel ius proprietatis : si qua enim sunt alia officia, ea non sunt iuridica, adeoque de his minime instituitur praesens controversia. Si primum contingat, manifestum est quod asserimus : obligatio enim quae in tali officio invenitur, gignitur a iure praecipiendi quod praelato convenit. In altera vero hypothesi, debitum ne talia iura laedantur, enascitur ex eo quod hoc vel illud consideretur ad alium pertinere, quod solemus exprimere per pronomina possessiva *meum* et *tuum*. Ergo prius unusquisque intelligit et intelligere debet quod hoc sit meum vel tuum, in quo quidem immediate fundatur ius proprietatis, quam intelligatur debitum seu officium nihil efficiendi quod me vel te a re mea vel tua deturbet. Atque hoc verum existimo etiam si sermo sit de iure omnino positivo, videlicet sola lege positiva concesso, non obnitente quidem lege naturali. Quando enim legislator talia iura concedit et sancit, primo quidem potestate administrativa qua fruitur (1), efficit ut haec vel illa res ad hunc potius pertineat quam ad alium, et consequenter, ut haec sua ordinatio efficaciam habeat, prohibet ne ceteri illum in tali possessione perturbent, videlicet prius conceditur ius et consequenter imponitur officium tali iuri correlatum.

---

(1) De hac potestate administrativa, quam nonnulli *altum dominium* appellant, fusiore calamo suo loco agemus. Interim confer quae iam notavimus cum Suarez [159, obiect. II.]

SECTIO III.

De habitudine iustitiae et iuris ad ordinem moralem actionum humanarum.

188. **Quaestio decidenda.** Argumentum quod tractandum suscipimus, pertinet ad quaestionem hac aetate famosam cui occasionem dedit Christianus Thomasius labente saeculo XVII, qui scientiam iuris ut partem propriam philosophiae a scientia moralitatis contradistinctam tractare coepit. Hinc non pauci Scholasticos Doctores accusarunt, quasi ius cum moralitate confudissent, et aliqui usque eo processerunt, ut plenam omnino separationem statuere decreverint inter utrumque ordinem, iustitiae scilicet et moralitatis, actionum humanarum. Etsi vero praesens quaestio rectam aeque et facilem resolutionem habeat ex principiis statutis, praesertim [175], seorsum tamen et diligenter expendenda est. Si enim semel istiusmodi plena separatio stabiliatur, ipse generalis conceptus iuris et iustitiae omnino vitiabitur, et loco facultatis moralis quae genuinam notionem iuris constituit, mera vis physica subrogabitur, cum ingenti totius Philosophiae moralis detrimento.

189. **Doctrina Kantii de iure.** Age vero: Thomasius quidem, ut dictum est, aliique ante Emmanuelem Kantium huic infaustae separationi viam pararunt: Regiomontanus tamen sophista eam omnino perfecit lateque propagavit, adeoque ipse potissimum celebratur a fautoribus huius erroris, ut qui maiori verborum fuco et gratuitarum affirmationum temeritate rem ceteroquin claram obscuraverit. En paucis eius doctrinam, ut elucet ex duplici praesertim opere ante citato [68].

Duplicem itaque distinguit libertatem, ad quam unice tuendam refertur tota doctrina huius sophistae de moribus. Alia est *interna*, alia vero *externa*. Illa in eo repo-

sita est, ut num. cit. exposuimus, quod actio voluntatis exeratur plane *a priori*, quatenus scilicet ab interna propriae rationis lege et propter solam internam ipsius-met reverentiam exerceatur, remoto quolibet alio motivo animum et appetitum ciente. Libertas vero externa respicit remotionem exteriorum impressionum, quae a vi ceterorum procedunt actionem nostram praepediente. Haec autem exterior libertas, ex mente Kantii, per se limite caret, siquidem ex autonoma cuiusque hominis ratione enascitur, et cuique homini competit circa idem obiectum, mundum scilicet hunc adspectabilem. Hinc non potest non consequi mutuus inter omnes conflictus, quem ratio pati non potest: adeoque hoc exurgit ipsius rationis *postulatum nulla ulteriore probatione egens*, quodque principium *coëxistentiae* Kantius appellat, nimirum sic restringendam esse libertatem cuiusque, ut simul coëxistere possit cum libertate ceterorum. Hoc porro est ius, videlicet *complexus earum conditionum, sub quibus libertas unius cum libertate alterius secundum legem universalem libertatis harmonice simul subsistere potest.* In hac itaque aequali coarctatione et mutua harmonia libertatis singulorum sita est, ex mente Kantii, tota ratio iustitiae inter homines, adeoque tamquam generalem legem iuridicam, unde cetera iura et iuridica officia enascuntur, hanc proponit: *Ita exterius age, ut liber usus tuae libertatis cum libertate uniuscuiusque secundum legem universalem simul consistere possit.* Iam age: manifestum est, hanc externam libertatem inter personas omnes sibi coëxistentes reipsa subsistere minime posse sine aliqua legislatione coactiva, qua libertas singulorum in favorem libertatis omnium coërceatur: quae quidem coactio necessario debet esse externa, eaque plane diversa a *morali interna legislatione*, utpote cui nihil magis adversetur quam obligatio coactiva. Hinc exurgit *Status*, seu politica societas, ut alterum postulatum per se fluens ex principio coëxistentiae; ad quem statum proinde creandum *imperativum categoricum rationis obligat.* Ante hanc vitam civilem, unicum ius originarium, cuique homini vi suae humanitatis conveniens, est illud quod continetur in generali lege iuridica paulo ante re-

citata: si qua autem alia iura alicui competant, praesertim circa *meum* et *tuum externum*, ea independenter a legislatione politica sunt provisoria tantum, nec evadunt *peremptorie iuridica*, nisi per constitutionem civilem per quam mutua sphaera libertatis omnium determinetur. Quod vero spectat modum, quo status istiusmodi formetur, Kantius rem plane exponit, sicut eam finxit J. J. Rousseau, secundum *pactum sociale* scilicet, de quo sermo erit suo loco. Addit tamen Kantius, eiusmodi pactum non debere supponi ut factum, *siquidem*, ait, *nec possibile fuit;* sed tantum per modum cuiusdam ideae explicativae, quae ut practicum rationis principium ad obediendum obliget, qualiscumque tandem eius origo fuerit.

Ex tradita expositione haec patent.

I. Iustitia, adeoque ius, ex mente Kantii, est quidpiam adaequate distinctum ab interno ordine moralitatis, quantum ad originem, efficaciam et finem utriusque. Quare, ut scite observat cl. Th. Meyer, " pro vero iure per Dei legem socialiter inviolabile, et eatenus coactivo, ille (Kantius) nudam *legalitatem et terroris servitium;* pro ordine iuridico, qui sit pars constituens ipsius ordinis moralis, *externum quemdam mechanismum* substituit, quo problema coëxistentiae liberae multorum quasi mathematica proportione solvatur. „ (*Institutiones Iuris Naturalis.* P. I. n. 526.)

II. Etsi principium iuris et principium moralitatis in sententia Kantii plane invicem distinguuntur, in eo tamen conveniunt, quod utrumque asseratur a lege Dei independens. Apposite rursus praelaudatus Auctor. " Kantii principium iuris, si cum eiusdem principio moralitatis (autonomia rationis) comparatur, utcumque per se diversum, unam tamen et communem cum eo philosophicam tendentiam aperte prae se fert. Utrumque enim suapte natura eo manifeste dirigitur, ut *homo a lege divina formaliter emancipatus sui ipsius absolutus legislator constituatur*, etsi non utrinque sub eodem respectu. Scilicet per principium moralitatis homo ut ens *rationale*, per principium iuris idem ut ens *sociale* (i. e. hominum societas) ad istam independentiae praerogativam elevatur. Magis etiam, si

fieri potest, haec omnia Fichteo exprobanda sunt, utpote qui ideas Kantianas non solum suas fecit, sed easdem logice complere conatus est. „ (*Op. cit.* n. 528.)

III. Postremo, nemo non videt, quam sit intolerabilis illa quasi *statolatria*, quae hac theoria obtruditur, turpiter conculcando eam ipsam personalem cuiusque dignitatem et independentiam, sub cuius praetextu errores adeo crassi incautae iuventuti propinantur. Scilicet nullum ius, etiam ad vitam, determinatum et certum hac theoria statuitur, donec fuerit per constitutionem civilem agnitum et sancitum. Quin ius quoque erit latrocinari, falsa testamenta supponere, innoxium interficere, si facinora istiusmodi placuerint his qui sub nomine *Status* rem publicam administrant; immo vero etiam ad ea quisque teneri dicendus erit, si forte exteriori lege his perpetrandis adigeretur! (1)

THESIS XXII.

Ordo iuridicus intra obiectivum ordinem moralem tamquam pars eius constitutiva continetur. Separatio proinde utriusque ordinis, praesertim ut a Kantio statuitur, plane reiicienda est.

190. ***Probatur I. pars.*** Ordinem iuridicum appellamus eum quem respicit iustitia, ad quem propterea

(1) En qua verborum cruditate hoc philosophiae Kantianae consectarium celebratum habemus ab Hegel. " Status est realitas ideae ethicae... realitas voluntatis substantialis... τὸ per se rationabile... absolutus finis in se, in quo libertas suum summum ius assequitur, et qui summum ius habet in singulos, quorum supremum officium est, esse membra status publici... Status est spiritus in mundo stans et in eo se qua *sui conscius* realizans, dum idem in natura se tantum qua aliud a se, qua spiritus dormiens realizat... Status est divina voluntas, qua spiritus praesens, ad realem et organicam formam mundi semetipsum explicans. „ (Apud cl. Meyer. *Op. cit.* p. 426.)

pertinent hinc iura proprii nominis inviolabiliter reverenda, inde vero officia his iuribus correlativa. Quare hoc peremptorium et generale effloresçit argumentum in favorem assertionis quam tuemur.

Sic se habet ordo iuridicus humanarum actionum ad ordinem moralem earumdem, quemadmodum se habet iustum ad honestum, in genere morum: ordo siquidem moralis et bonum honestum in moribus perinde accipiuntur. Atqui iustum est pars quaedam constitutiva honestatis, in genere morum. Ergo similis quoque est habitudo ordinis iuridici ad ordinem moralem actionum humanarum. Propositio maior nota est ex terminis, nec adversarii eam inficiantur, ii nimirum qui honestum a turpi distinguunt; secus enim haec quaestio nec institui posset. Prob. itaque assumptio tripliciter.

I. Ex ipso formali conceptu iustitiae et honestatis. Nam honestum et virtuosum in moribus eamdem rem significant [83]. Atqui operatio iusta, qua talis est, comparatur ad operationem virtuosam, ut pars ad totum. Ergo. Minor manifesta est: iustitia siquidem non est nisi una e praecipuis virtutibus moralibus, quae cardinales appellantur. " Dicendum, ait B. Thomas, quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit: quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis redditur bonus ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est, quod opus hominis bonum reddit, et, ut Tullius dicit in I. *De Off.*, *ex iustitia praecipue boni viri nominantur:* unde, sicut ibidem dicit, *in ea virtutis splendor est maximus.* „ (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 58. a. 3.)

II. Ex consideratione proximi subiecti in quo primo elucet ratio iustitiae et honestatis. Etenim proprium et primum subiectum honestatis sunt operationes humanae, qua tales; proprium vero subiectum rectitudinis iustitiae sunt humanae operationes ordinatae ad alios [175]. Hinc quemadmodum homo, ut *homo* est, dicitur bonus seu rectus rectitudine honestatis; sic idem homo dicitur iustus, si consideretur, ut est *socialis*. Atqui manifestum est,

vitam et operationem socialem, comparari ad vitam et operationem humanam, ut partem ad totum, ut ex terminis patet. Ergo similiter iustitia, quae rectificat operationem hominis ad alios ordinatam, est pars ordinis moralis honestatis qua rectificatur operatio humana, prout humana est. Hinc praeclara illa sententia quam ex Aquinate pluries in rem nostram derivavimus. *Ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa* OMNIUM QUAE AD HOMINES SPECTANT: *et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia quae ratione regulari possunt... Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem;* ET HOC EST AGERE SECUNDUM VIRTUTEM. (*Summa theol.* 1. 2ae q. 94. a. 2. ad 3., a. 3. corp.)

III. Ex finali unitate totius ordinis moralis. Quemadmodum enim ordo physicus totum universum materiale tum in suis elementis particularibus, tum in sua collectione et harmonica unitate comprehendit, et ad unum totius creationis finem collineat, qui est Deus ipse: sic etiam oportet, ut ordo moralis normas suppeditet, quibus creaturae rationales in suis liberis actionibus dirigantur, non solum prout seorsum singulae in se subsistunt, verum etiam prout in uno sociali consortio quasi partes in toto coadunantur, et sub utroque respectu ad finem ultimum totius vitae moralis, beatitudinem scilicet, promoveantur. Atqui ordo iustitiae eo redit, ut homines ordinentur in relationibus quas inter se habent, vel ut sunt particulares personae, vel respectu totius corporis socialis cuius sunt membra [176...179]. Ergo ordo iustitiae actionum humanarum est pars quaedam totius ordinis moralis earumdem.

191. ***Probatio II. partis.*** Sequitur manifeste ex praecedente. Quemadmodum enim totum non existit sine parte, ita etiam pars desinit esse eiusmodi cum separatur a toto. Ergo sicut impossibile est, dari actionem moraliter bonam et iniustam, sic vicissim fieri non potest ut detur ius veri nominis quod per se laedat universalia principia morum. Speciatim vero in doctrina Kantii haec vitia notamus.

I. Vis quae inest iuri, quod a Kantio proponitur, vel est moralis, quae scilicet conscientiam liget, vel in pura et physica coactione consistit quae in membra corporis exerceatur. Primum consequenter ad sua principia Kantius affirmare non potest; secus enim actum esset de separatione inter ordinem moralem et iuridicum, quae ab eo statuitur. Ergo eiusmodi vis est mera physice cogendi facultas, cui scilicet, ut expresse ipse ait, *ethicum nihil admixtum sit*. Patet autem istiusmodi ius non esse aliud nisi ius latronum, sive *ius fortioris;* quod quidem moralis sensus totius humani generis neutiquam approbare potest.

II. Sicut theoria moralitatis, ita theoria iuris Kantiani impia est, siquidem utraque adstruitur ut quidpiam plane independens a Religione et a Dei lege, et loco veri Dei adstruitur, tamquam supremus conditor cuiusque legis et iuris, idolum propriae rationis sive individualis, sive socialis, quod quidem rationalistae posteriores expressius docuerunt, ut videre licet apud Fichte et Hegel. Hinc inviolabilitas, quae sanctitatem iuris constituit, in doctrina Kantii nulla est. Veri enim nominis obligatio non est nisi a Deo Legislatore, ut in praecedente Disputatione late exposuimus. Atqui sine obligatione nullum officium iuri correlativum; sine tali autem officio nulla iuris inviolabilitas.

III. Generalis lex iuridica, quam Kantius proponit, ut scilicet quisque ita exterius agat, ut liber usus sui arbitrii cum libertate cuiusque secundum unam legem libertatis consistere possit, certo certius nullam *regulam iuris* constituere potest, adeoque *lex iuridica* dici nullatenus potest; de ratione siquidem legis est regulare seu dirigere. Probatur hoc clarissime. Etenim imprimis nemo non videt, recitatam regulam a Kantio propositam esse rem plane indeterminatam; nullatenus siquidem definitur extensio debita intra quam exercitium propriae libertatis coërceri debeat ut sarta maneat libertas ceterorum. Atqui regula, praesertim prima, omnino certa sit oportet, maxime in re praesenti, ne scilicet quisque misere subiiciatur arbitrio uniuscuiusque. Praeterea, ex vi

huius legis, actiones quaelibet, utcumque criminosae, puta contra matrimonii sanctitatem, suicidia, mutua homicidia (qualia, ex. gr., in duello perpetrantur), forent actus iuri conformes, ea solum conditione ut mutuo et libero consensu patrentur. Atqui certe rem similem ratio pati non potest; si enim id semel concedatur, actum est de publica honestate, et totum civile consortium in sua ipsa basi nutaret.

IV. Medium quod Kantius suppeditat, ut recitata lex iuridica ad particulares casus efficaciter applicetur, est plane ineptum et contra ipsam personalem cuiusque dignitatem et independentiam. Tale enim medium est exterior coactiva legislatio, quae procedat ex arbitrio eorum qui ad culmen imperii, quibuscumque demum artibus, pervenerunt; quique in suis legibus condendis nullo scrupulo angi debent, ne iura subditorum laedant, siquidem iura istiusmodi ante talem legislationem vel nulla sunt vel provisoria tantum. Porro manifestum est, hanc esse tyrannidem homine plane indignam, et propriae cuiusque personalis dignitatis plane conculcativam. Accedit etiam, quod Kantius originem status exponit eodem ipsissimo modo ac Rousseavius, adeoque in eumdem scopulum eius theoria impingit, nimirum ut, idea libertatis individualis nimium exaggerata, libertas *realis* caeco democratico despotismo immoletur. Sed de hoc ultimo puncto plura suo loco.

192. *Corollarium.* Ex dictis plena et recta decisio habetur totius quaestionis huic sectioni subiectae. Quae ut distinctius adhuc elucescat, notandum est, ut alibi monuimus [62], proprie et severe loquendo, conceptum formalem *moralitatis* non esse eumdem ac conceptum formalem *moralis honestatis*, in actibus humanis scilicet. Moralitas enim, qua talis, dicit ipsam habitudinem actus ad principium actuum humanorum, quod est libera voluntas sub dictamine seu advertentia rationis: honestas vero formaliter consistit in conformitate eiusdem actus cum regula morum, quae proxime quidem est *recta ratio*, remote *lex Dei aeterna*. Haec itaque patent ex dictis.

I. Actus, qua *moralis*, est commune quasi substratum sive subiectum tum honestatis, tum iustitiae. Haec duo

enim sunt quasi dotes seu proprietates actus humani, prout humanus est, ut constat ex communi naturae sensu. Actus autem humanus et actus moralis perinde accipiuntur: dicitur enim actus sive humanus, sive moralis per habitudinem ad principium morum, seu voluntatem libere sub rationis dictamine operantem. Hinc etiam in exteriori iudicio nulla sententia fertur neque condemnatoria, neque absolutoria de his, quae constat sine deliberatione ulla contigisse, puta in amentia.

II. Formalis ratio *iusti* se habet ad formalem rationem *honestatis* in moribus, quemadmodum pars ad totum, integrale scilicet. Ut enim operatio dicatur iusta, spectatur tantum in ordine ad alterum, secundum quod ei debetur ad aequalitatem: ut vero honesta dicatur, oportet eam aestimare secundum omnes omnino circumstantias actuum humanorum, ac potissimum secundum ordinem ipsiusmet ad finem agentis.

Solvuntur difficultates.

193. ***Obiectio I.*** Moralitas est quid subiectivum. Atqui ius est res obiectiva. Ergo nihil commune inter se habent.

Respondeo. *Dist. mai.* Moralitas est quid mere subiectivum, quin essentialem relationem dicat ad ordinem rerum obiectivum, *neg.;* est quid subiectivum, hanc tamen relationem habens, *conc. Dist. pariter min.* Iustum est quid mere obiectivum, *neg.;* est quid obiectivum simul et subiectivum. *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ut paulo ante dictum est, actus dicitur moralis, prout a libera voluntatis optione procedit sub dictamine rationis. Atqui tum ratio tum voluntas respiciunt obiectum in propriis operationibus, et secundum obiectivam regulam morum, a Deo ultimo proficiscentem, dirigi debent. Hinc moralitas est quidpiam subiectivum quidem, ut ipsemet humanus actus, sed essentialem ordinem dependentiae habet a re obiectiva. Vicissim ratio iustitiae non in sola re extrinseca operanti consideratur, sed etiam, quin et

potissimum, viget in ipso actu seu opere humano more exercito, tametsi per commensurationem ipsius ad alteram. Quare non potest ex hac parte plena separatio statui inter iustitiam et moralitatem.

Obiectio II. Moralitas vi extorqueri non potest. Opus contra iustitiae vi extorqueri potest.

Respondeo. *Dist. mai.*, si sermo sit de vi simpliciter tali seu violentia, *conc.;* si sermo sit de vi secundum quid, quae scilicet per metum habetur, *neg. Dist. pariter min.*, si consideretur tantum res exterior, puta pecunia vel quid simile, *conc.;* si consideretur ipsum iustitiae exercitium, *subdist.;* potest extorqueri per vim seu violentiam, *neg.;* potest extorqueri per vim seu metum, *conc.*

Haec difficultas quae saepe urgetur ab adversariis, ex magna procedit confusione idearum. Duo itaque cum communi naturae sensu distinguere oportet, videlicet vim simpliciter dictam seu *violentiam*, et *metum*, qui saepe in iure vis quoque seu *coactio* appellatur. Praeterea secerni debet ipsum iustitiae exercitium, quo quis vel quod suum est repetit, vel officium iuridicum adimplet, a re exteriori, puta pecuniam, domum, quae est materia talis iuris et officii. Iam age: nemo negat, violentiam posse exerceri in repetendis rebus istiusmodi exterioribus, quemadmodum etiam exercetur extrahendo ex gr. ovem a faucibus lupi. Sed nisi quis plane desipiat, nullum procul dubio exercitium iustitiae sive activum, sive passivum, in tali violentia cernitur, si aliud non addatur. Hoc ut eluceat, necessario cerni debet in actu *humano*, quo quis vel officium iuridicum adimplet, vel ius suum prosequitur. Porro actus humanus nullus est quidem, si violentia cogat, minime tamen impeditur, si solus metus interveniat, ut suo loco demonstravimus [54]. Concedo equidem haec dici non posse in doctrina Kantii de moralitate, quam ex suo imperativo ipse comminiscitur quasi rem exemptam ab omni motivo empirico; sed quam sit absurda haec sententia et contra bonos mores, suo loco declaravimus [69].

Obiectio III. Bonitas saltem moralis, prout huiusmodi, nihil commune habet cum ordine iuridico. Etenim

officio iuridico satisfit, quaecumque demum fuerit interior intentio operantis. Atqui ex tali intentione dependet tota moralis bonitas.

Respondeo. *Nego instantiam.* Ad probationem *dist. mai.* Officio iuridico satisfit materialiter et quoad partem exteriorem iustitiae, quaecumque demum fuerit interior intentio agentis, *conc.;* satisfit formaliter, quatenus verus iustitiae actus tunc exerceatur. *neg. Dist. pariter min.*, si sermo sit de bonitate morali formaliter spectata, *conc.;* si sermo sit de bonitate morali prout in obiecto consideratur, *neg.*

Tametsi ratio iustitiae conceptu distinguatur a ratione honestatis, ut declaravimus, ambae tamen in eo conveniunt, quod spectari possint tum materialiter seu obiective, tum formaliter seu subiective. Et hoc diligenter est observandum. Nimirum, ut in quavis alia virtute spectari potest tum id quod secundum se est proprium obiectum ipsius, quod dicitur materia *circa quam* ea virtus exerceri debet, tum ipsum actuale exercitium talis virtutis quo eius propria honestas et rectitudo transfunditur in agentem: sic etiam de iustitia dici debet. Tametsi igitur, ut pluries dictum est, id differt inter iustitiam et virtutes ceteras, quod in istis medium sumatur per comparationem ad agentem, in iustitia contra ex natura rei collatione facta cum altero; nihilominus, ut bene notavit Molina, " in hoc conveniunt, quod sicut in reliquis ut actus aliquis studiosus sit verusque ac proprius actus illius virtutis, non satis est, si attingatur quod vere est medium per comparationem ad eum qui eum actum elicit, sed ulterius requiritur ut sciens et eligens propter hoc ipsum illum eliciat: sic quoque in virtute iustitiae, ut actus studiosus sit ad virtutemque iustitiae pertineat, non satis est, si vere eo attingatur medium ex natura rei, fiatque id quod iustum est, sed ulterius requiritur, ut qui eum elicit, sciens et eligens propter hoc ipsum eum eliciat. Quo fit, ut quemadmodum qui ex avaritia, et non ut temperate vivat, manducat quod oportet, efficiet quidem hic et nunc quod temperatum est in se, actus tamen ille neque studiosus, neque virtutis erit temperantiae:

ita si quis solvat quod debet, at non ea intentione, quia illud debet, sed metu vel propter aliquem malum finem, non efficiet actum iustitiae. Consonatque aperte cum nostra doctrina Aristoteles 5. Ethic. c. 8. dum ait: *Si quispiam depositum invitus et ob timorem reddiderit, non est dicendum hunc iustum aut ius agere* „. (*De Iustitia et Iure*, Tract. 1. Disp. 2. n. 5.) Ceterum, in foro externo non attenditur ad hanc distinctionem: in eo siquidem iudices attendunt dumtaxat, num quis rem praeceptam fecerit, non vero utrum ex hoc vel illo motivo motus fuerit ad agendum, quod quidem fit non solum in re ad iustitiam pertinente, verum etiam in his quae ad aliam virtutem forte referantur, puta temperantiam.

SECTIO IV.

Generalis partitio iurium et officiorum.

194. **Quae partitiones huc pertineant.** Praeformata generali ratione iuris et officii, ad utriusque partitionem accedere oportet. Quod quidem utile erit atque adeo necessarium, ut ipsa genuina notio sive officii, sive iuris penitius intelligatur et securius vindicetur. Porro non omnes partitiones huc revocabimus, sed eas tantum quae sint maxime generales, et formales potius quam materiales; in altero siquidem volumine in particulari determinare oportet, quaenam sint iura vel officia quibus unusquisque naturali lege ornatur vel tenetur.

195. **Partitio iuris in naturale et positivum.** Prior itaque et potissima partitio iuris ea est qua in *naturale* et *positivum* dividitur. Quoniam in praesenti non accipimus ius pro lege, sed secundum quod est iustitiae obiectum, minime confundi debet haec divisio cum ea qua lex alia naturalis, alia positiva nuncupatur, tametsi ambae divisiones magnam inter se cognationem habent. Hanc porro partitionem sic nitide exponit Angelicus. " Sicut

dictum est art. praec., ius sive iustum est opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum: uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantum recipiat: et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum recipiat. Quod quidem fieri potest dupliciter. Uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas: alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit, quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit, et hoc dicitur ius positivum. „ Haec Angelicus (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 57. a. 2.), qui tamen in resp. ad 3. monet, esse revocanda ad ius positivum quae fiunt iusta ex divina institutione, non vero ex natura rei, qualia sunt quae ad ordinem gratiae per se spectant. Hinc ex mente Aquinatis ius naturale illud est cuius iustitia est *ex ipsa natura rei:* positivum vero quod non est eiusmodi ex ipsa natura rei, sed *ex humana voluntate vel divina.* Atque haec modo sufficiant quoad utriusque nominis interpretationem: in sectione enim proxime sequente gravissimam quaestionem de re ipsa his nominibus subiecta agitabimus.

196. Ius individuale et sociale. Praecedens partitio desumpta est ex causa efficiente: altera sumitur ex subiecto cui iuridica potestas inesse intelligitur. Hoc modo si res spectetur, celebris est divisio iuris in *individuale* et *sociale.* Primum viget in personis physicis, secundum quod spectantur, non ut partes seu membra communitatis, sed in propria tantum personali independentia qua fruuntur. Alterum contra viget vel in ipsa societate, prout est quaedam persona moralis, vel in personis quidem physicis, sed ut sunt partes seu membra societatis. Hinc manifesta est diversitas inter utrumque. " Etsi enim, optime notavit Matthaeus Liberatore, idem iustitiae conceptus eademque lex naturae singulis hominibus separatim applicetur, et eorum se sociantium coetui: nihilo-

minus subiectum diversum est, prout persona *physica* a *morali* distinguitur. Unde, quamquam saepe eadem omnino iura et officia emergant pro societate ac pro hominibus singularibus (quoties nempe sola natura rationalis spectatur); tamen cum ad totum ex his consurgens, seu ad ipsam societatem, praecise ut talis est, vertitur cogitatio, diversa iura et officia se produnt, quae personae physicae seorsum inspectae nequaquam conveniunt. Sic, ut exemplum afferam, hoc ipso quod persona physica pluribus non conflatur, iuridicis relationibus cum partibus, quibus constat, non afficitur. At persona moralis, cum e pluribus personis physicis exsurgat, mutuas relationes morales inter totum et partes, interque partes ipsas praebet, atque ideo iura et officia suppeditat utrimque vigentia. „ (*Institutiones Ethicae et Iuris naturalis.* Ius Sociale, Introductio.)

Pro triplici societate, ad quam homo pertinet, triplex distinguitur sociale ius, nimirum *domesticum*, *civile*, et *ecclesiasticum*. De hoc postremo tractant theologi; dependet siquidem ex perspecta natura Ecclesiae, quae est institutionis divinae ac supernaturalis, non vero humanae vel naturalis. De *domestico* autem et *civili* ex professo agendum in altero volumine harum Institutionum, ubi de familia et civitate.

197. Divisio iuris in perfectum et imperfectum. Alia celebris divisio iuris est ea qua aliud *perfectum*, aliud *imperfectum* appellatur. Est tamen multiplex eaque diversa admodum acceptio harum vocum apud recentiores scriptores, unde enasci potest magna aequivocatio in quaestionibus momenti non levis. Ratio huius diversitatis haec videtur esse. Quum in ipsa formali ratione iuris involutus habeatur triplex conceptus, videlicet *moralis potestatis*, *obligationis*, et *iustitiae*, hinc, prout ad unum prae alio attenditur, ius quod sub una ratione perfectum, sub altera imperfectum nuncupatur. Quocirca diligenter adverte ad sensum triplicem quo haec divisio explicari consuevit.

I. Imprimis itaque ius *perfectum* saepenumero nuncupatur illud ad quod repetendum vis physica adhiberi

licite potest. Unde vocatur etiam *coactivum*. Secus dicetur *imperfectum*. Quisque videt, in hac acceptione praecipue attendi ad conceptum *moralis potestatis*, quae in notione iuris involvitur; quae quidem potestas ut incompleta censetur, quando caret hac quasi sanctione, quae scilicet in licito usu vis externae coactivae cernitur. Ceterum, si quis attente consideret, tunc duplex potius ius spectatur, non unum. Etenim ius adhibendi vim physicam exteriorem est quoddam medium a natura concessum ad efficaciter exigendum id, quod iure iam concessum intelligitur: ut patet in iure occidendi iniustum vitae aggressorem, quod est quid distinctum ab ipso iure quod unusquisque habet in propriam vitam, etsi unum ex alio sequatur. Quaenam vero sint eiusmodi iura, coactiva scilicet, et quo modo haec coactio sit intelligenda, alibi exponemus. Hic solum notandum est, non sola iura quae sunt obiectum iustitiae commutativae, esse eiusmodi, immo dari ius stricte coactivum quod non est obiectum iustitiae proprie dictae, ut patet in iurisdictione, quae quidem est obiectum obedientiae.

II. Praeterea spectari potest in iure sola ratio *debiti* seu *obligationis*. Tum vero appellatur ius perfectum, cui respondet officium omnino *certum* et *determinatum*: adeoque erit imperfectum, si vel non est certa obligatio ei respondens, tametsi fuerit plus minusve probabilis, vel est plane indeterminata, puta quoad circumstantias personarum, locorum, aliasque consimiles, quarum determinatio relinquatur uni prudentiae et conscientiae illius qui ad tale officium praestandum a natura adstringitur. Hoc ultimum veritatem habet in multis virtutibus, quae ut partes tantum potentiales iustitiae adiunguntur, ut videre licet in illo quasi iure quod respicit gratitudo, amicitia, liberalitas, etc.

III. Postremo haud infrequenter appellatur perfectum ius illud tantum, ad quod reddendum *commutativa* iustitia ordinatur. Ratio est, quia iustitia est ad alterum: haec vero alteritas cum omni rigore non elucet nisi in commutativa iustitia, ut patet ex his quae ante declaravimus [176]. Hinc tale ius vocatur etiam *strictae* et *rigorosae* iustitiae.

198. **Ceterae partitiones iuris ex parte tituli desumptae.** Tertia formalis partitio quae in iure consideratur, est ex parte *tituli* unde proxime relatio iuridica enascitur. Quid hoc nomine veniat, declaratum habes [183]. Ea triplex est potissima.

I. Imprimis aliud *divinum*, aliud *humanum* dicitur. *Divinum* est, quod a Deo immediate procedit ut auctore naturae vel gratiae. Primo modo dicuntur divina, quae ad naturalem legem per se pertinent, et ex ea vim habent independenter a positiva institutione superaddita: quale est ex. gr. ius patriae potestatis in ordine ad prolis educationem. Alio modo dicuntur divina, quae competunt Ecclesiae ex Christi institutione, ut sunt ex. gr. quae conveniunt Romano Pontifici, prout est legitimus successor B. Petri in supremo Ecclesiae regimine. Hinc dicitur ius *humanum*, quod proxime vim habet ab humana voluntate, cuiusmodi sunt quae ex legitimo contractu oriuntur vel humana lege instituuntur. *Proxime* inquam. Non enim humana voluntas hanc vim haberet, nisi vel supposito naturali iure quo quis ornatur ad contrahendum seu paciscendum; vel legitimo fruatur iure ad praecipiendum, quod quidem nonnisi a Deo ut naturae vel gratiae auctore procedere potest.

II. Dividitur secundo in *congenitum* et *adventitium*. Illud est, quod ab ipsa nativitate alicui convenit vi naturae, adeoque independenter a factis ceteris quae nativitati superaddantur. Secus dicetur *adventitium* vel etiam *adquisitum*. Sic homo quilibet congenitum habet ius in suam vitam, et ad media necessaria ad suum ultimum finem consequendum. Erit contra adquisitum seu adventitium ius proprietatis, vel iurisdictionis quo quis gaudet: nemo siquidem tali iure fruitur ex vi solius legis naturae, solo inspecto facto nativitatis.

III. Tertio denique, ius aliud *alienabile*, aliud vero *inalienabile* nuncupatur. Alienabile est illud, cui quis licite aut saltem valide renuntiare potest: inalienabile vero, cui nec licite, nec valide quis renuntiare potest. Sic inalienabile dicendum est ius patris ad educationem prolis, quemadmodum iura cetera quae immediate vi solius

naturae enascuntur ex officio, quo quis ab ipsa etiam natura adstringitur ad aliquid efficiendum. Quemadmodum enim nemo potest se eximere a tali officio, sic etiam non potest privari illo iure quod proxime in tali officio nititur. Erit contra alienabile ius proprietatis, et generatim omne ius, quod etiamsi ab ipsa natura immediate conceditur, minime tamen adiunctum habet naturale praeceptum, ut quis illud adquirat vel retineat, prout contingit in his quae spectant ad legem naturae *concedentem*, non *praecipientem* [125].

199. **Quomodo ius divinum ab humano distinguatur ex mente Aquinatis.** Partitiones in proximo numero allatas eo sensu dumtaxat exposuimus, quo in praesenti passim accipiuntur. Ad rectam tamen intelligentiam doctrinae Angelici pernecessarium est animadvertere, paulo aliter ac expositum est, a S. Doctore usurpari divisionem iuris in *divinum* et *humanum;* secus enim facile fieri poterit, ut auctoritate tanti Doctoris quis confirmare audeat quae nec somniavit. In hunc finem idcirco haec diligenter observa.

I. Ius *divinum* a B. Thoma dicitur tantum illud *ius seu iustum quod et quatenus divina revelatione innotescit.* En verba S. Doctoris. " Ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur: et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet; partim autem de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita. „ (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 57. a. 2. ad 3.) Patet aperte, haec non convenire nisi iuri quod in divina revelatione continetur, quae quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, puta decalogum, partim vero de his quorum iustitia est ex positiva Dei institutione, ut sunt sacramenta, Ecclesia, etc. Confirmatur perspicue haec interpretatio ex eo quod idem S. Doctor (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 10. a. 10.) perinde omnino accipit *ius divinum* et *ius quod est ex gratia.* Ius porro ex gratia non dicitur

nisi ius, quod in revelatione divina continetur, ut quae a Deo procedit ut auctore gratiae.

II. Ius *humanum*, ut contradistinguitur a divino, vocatur a S. Doctore non solum illud quod *humanitus est institutum*, verum etiam illud quod *naturali ratione dignoscitur sive promulgatur*, tametsi pertineat ad legem naturalem. Patet hoc imprimis ex immediata oppositione quam S. Doctor cit. loc. adstruit inter ius divinum et ius humanum. Cum itaque ius divinum vocetur id tantum quod est ex gratia, seu divina revelatione promulgatum, manifeste consequitur, ius humanum a S. Doctore vocari quod humana seu naturali ratione innotescit. Hinc in postremo testimonio cit. expresse definit, esse illud ius *quod est ex naturali ratione;* quae quidem, ut ex professo docet (*Summa theol.* 1. 2ae q. 95. a. 2.), nonnulla derivat ex principiis naturalis legis quasi conclusiones tantum in his principiis contentas, nonnulla vero per modum determinationis eorum quae sola lege naturae non sunt determinata. Confirmatur manifestissime ex eo quod S. Doctor refert ad ius humanum ipsam obligationem parendi his qui legitime praesunt in societate, ut patet ex toto discursu quem adhibet (*Summa theol.* 2. 2ae q. 10. a. 10.). Atqui certo certius est, hanc obligationem esse de lege naturae.

III. Hinc manifeste abuteretur auctoritate B. Thomae is, qui ius humanum, *secundum terminologiam usurpatam ab Aquinate*, perinde intelligeret ac illud quod modo solemus sic vocare, videlicet ius *humanitus constitutum:* multoque magis reprehendi deberet abusus istiusmodi, si praeterea pro uno eodemque haberetur *ius humanitus constitutum* ac *ius derivatum ex humano contractu*, quasi scilicet omne ius positivum humanum non posset alia via recte institui nisi mediante libero aliquo contractu vel pacto! Atque haec modo sufficiant de hac re: suo loco plura alia addemus.

200. **Generalis partitio officiorum.** Omissis illis partitionibus, quae e correlativorum lege, ut iuribus, sic etiam officiis sunt communes, tres tantum hic recensebo quae propriae sunt officiorum.

I. Prima itaque partitio officiorum est in *positiva* sive *affirmativa*, et in *negativa*. Haec divisio intelligenda est eodem ipsissimo modo ac ea, quae suo loco [124] exposita est de praeceptis affirmativis et negativis. Speciatim vero consideratur in officio proprio iustitiae, pro duplici parte *integrali* huius virtutis, quae, ut exponit B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 79.), est *bonum* (alterius) *facere* et *a malo* (alteri illato) *declinare*.

II. Altera divisio est in officia *iuridica* et *non iuridica*. Illa dicuntur quae correlativa sunt iuri perfecto in altero vigenti: haec vero quae tale ius minime respiciunt. Dari autem haec duo officiorum genera, patet ex his quae ante exposuimus [186]. Hic solum notare oportet, hanc partitionem eidem aequivocationi subesse ac altera paulo ante declarata [197] de iure perfecto et imperfecto. Quare in singulis quaestionibus probe tenendus est sensus determinatus qui his vocibus subiicitur. Communius tamen vocantur iuridica ea dumtaxat officia, quibus respondet in altero ius proprietatis, vel iurisdictionis: quae contra nituntur in solo debito honestatis ex parte eius, qui his adstringitur, vocantur *pure moralia*.

III. Postremo et praecipue officia quibus homo tenetur, dividuntur in officia *erga Deum*, *erga seipsum*, *erga homines ceteros*. Ut enim dictum est [185], in officio, qua tali, praeter necessitatem moralem, quae formalem conceptum obligationis constituit, spectatur relatio ad personam in cuius bonum seu profectum tale officium cedere debet. Talis porro persona imprimis est Deus ipse, qui ut primum principium, sic etiam est ultimus finis *cuius gratia*, et *cui* rerum omnium [*Met. Sp.* 529 seqq.]. Dein vero sunt ipsae creaturae rationales, quas propterea Deus diligit amore benevolentiae: in earumdem siquidem bonum et profectum ordinatur utilitas quae ex tota creatione visibili enascitur. Quapropter homo primo quidem ordinare debet se et suas actiones in Deum, satisfaciendo diversis officiis quibus erga ipsum urgetur et quae suo loco declarabuntur. Dein vero se etiam respicere debet tamquam terminum suarum operationum, et sic officiis etiam erga seipsum adstringitur, ut propriae personalitatis

dignitas sarta et intacta maneat. Quoniam autem ratio haec pro aliis etiam hominibus locum habet; omnes siquidem eiusdem speciei cognatione sociamur: oportet ut in aliis quoque eamdem personae dignitatem revereamur. Hinc novus terminus, sive finis *cui* exurgit operationum nostrarum, adeoque tertium officiorum genus. Recta igitur est omnino allata divisio. Solum observa, haec officia mutuo se includere. Etenim officia omnia quibus tenemur erga nos ipsos et erga homines ceteros, sunt quoque officia erga Deum, quippe qui est supremus legislator unde omnis obligatio proficiscitur. Similiter officia erga Deum et homines ceteros possunt dici etiam officia erga seipsum, quandoquidem ea persolvendo quisque veram suam perfectionem adipiscitur et ad consecutionem sui ultimi finis promovetur. Denique officia erga Deum et erga seipsum comprehenduntur etiam secundum aliquem respectum in officiis quibus tenemur erga alios: per hoc enim quod homo ordinate se habet ad seipsum et ad Deum, promovet bonum societatis cuius est membrum, perficiendo scilicet seipsum, ut suo loco notavimus cum B. Thoma agentes de merito [99]. Ceterum, speciatim vocantur officia erga Deum quae *directe* et *proxime* respiciunt ipsum Deum; et similiter officia erga seipsum vel ceteros sunt quae *per se* et *primario* ordinantur in bonum sui vel ceterorum.

201. **Unde diiudicetur officiorum praestantia.** Officium dicitur esse aliud alio praestantius seu gravius, secundum quod arctius colligatur cum ordine morali, ideoque propinquius se habet ad principium huius ordinis, quod est bonum seu appetibile ratione apprehensum. Primum itaque locum tenent in ordine officiorum ea quae directe Deum respiciunt. Deus enim est totius bonitatis *fons*, unde dicitur *omnis boni bonum*. [*Met. Sp.* 419.] Hinc ipse solus est primum principium totius ordinis moralis sub ratione finis ultimi, supremi legislatoris, et vindicis. Accedit, quod ab ipso non modo conditi sumus, sed iugiter conservamur et ad operandum movemur, ac proinde impossibile est concipere arctius vinculum eo quo Deo adstringimur. Subsequuntur officia quibus tenemur erga

nos ipsos : tertium vero locum tenent officia erga alios. Vinculum enim identitatis, quod nobiscum habemus, arctius est quam vinculum similitudinis qua cum aliis hominibus copulamur. Bonum autem evadit unicuique appetibile secundum quod aliqua ratione ad ipsius perfectionem pertinet iuxta illud Aristotelis : *Absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est.* [*Met. Sp.* 345.] Atque haec regula, quae generatim huic triplici officiorum classi applicata est, applicanda quoque erit singulis aliis peculiaribus officiis, quoties inter se comparantur, praesertim in collisione iurium, de qua in fine huius Disputationis.

SECTIO V.

Utrum nullum existat ius proprii nominis, nisi positivum.

202. **Argumentum**. Quae in sectione praecedente exposuimus, fere non continent nisi unam interpretationem nominis quoad diversas partitiones iurium et officiorum, de quibus in morali philosophia et in usu practico vitae quotidianae frequentissime agitur. Sed quod rem ipsam spectat, multiplicem exhibet disputationem, et momenti quidem gravissimi. Nos tres tantum seligimus, ut quae ad materiam praesenti volumini subiectam aptissime referuntur: continent enim generalissima quaedam principia morum, quae fundamenti loco praesupponi debent his omnibus quae in Ethica Speciali dicenda erunt. Prima, in hac sectione tractanda, attingit ipsam existentiam iuris naturalis, prout a positivo contradistinguitur : eaque huc redit, ut definiatur, utrum sit nec ne retinenda quam sapientes omnes ad haec usque tempora tradiderunt divisionem iuris, in naturale scilicet vel positivum, vel contra quasi praeiudicata quaedam opinio de medio expelli debeat.

203. **Schola historica iuris, eiusque placita.** Scilicet

nonnisi ante pauca decennia nova quaedam sententia invalescere incepit, primum quidem in Germania, dein alibi, cuius summa haec est, ut nullum agnoscatur ius proprii nominis nisi positivum; si qua proinde est lex naturalis, ea minime iuridica dici debet, quoniam sic praecipit, ut, si in ea tantum sistatur, nullum habeatur ius integrum, cui proprietas huius nominis vere conveniat. Praecipui patroni huius doctrinae celebrantur C. de Savigny, et Fr. Iul. Stahl, ac sub nomine *Scholae historicae iuris* communiter agnoscitur. Huius scholae originem eiusque placita egregie exposuit cl. Th. Meyer (*Op. cit.* n. 549 seqq.). Nimirum quemadmodum e castris catholicorum Traditionales in Gallia, ut placita rationalistarum radicitus evellerent, plus aequo naturalis rationis vires infirmare conati sunt, et in hunc finem docuerunt, oportere omnino recurrere ad revelationem Dei positivam, ut ad unicum et supremum criterium cuiusque certitudinis [*Pr. Ph.* 286]: sic etiam in sinu orthodoxi protestantismi, ut vocant, nonnulli in Germania, ut remedium aliquod afferrent ingentibus malis sub pretextu *iuris rationalis* per transcendentalismum suae nationis in doctrinam iuris et socialem convictum illatis, ad aliud extremum declinantes, contra scholam Kantianam docere inceperunt, ius vere et proprie rationale nullum esse, sed positivum tantum ex moribus cuiusque populi unice petendum. Hinc nomen *Scholae historicae iuris.* Ceterum, ut recitata opinio Traditionalium est ipsi fidei Catholicae inimica, ut quae eam reddit irrationabilem: sic placita recentis huius scholae fundamenta ipsa veri et legitimi iuris subruunt, adeoque remedium malo quaesitum nullum habetur, quantum scilicet est ex logica doctrinae consecutione. En in particulari potissima capita huius doctrinae.

I. Ius, proprie dictum, nullum est nisi positivum, quod voluntas socialis sibi condit. Adsunt quidem in mundo divina praecepta, eaque haberi debent ut principia directiva, quibus populi se accommodent in condendis propriis iuribus: eatenus tamen ea iuridica evadunt, quamdiu et quatenus humana communitas illa

receperit et statuerit, tamquam praecepta sui proprii ordinis. Deus enim duplicem ordinem instituit, *moralem* et *iuridicum;* sed illum immediate et per se ipse, hunc vero mediate tantum, quatenus scilicet totus erigendus ipsis hominibus ex Dei mandato committitur, tamquam ordo mere humanus, et quo solo homines socialiter viventes obligarentur, quo demum cumque modo constitutus tandem fuerit, sive bene, sive male.

II. Hinc si contingat, hunc humanum ordinem in quo et per quem ius proprie dictum subsistit, adversari praeceptis ordinis moralis a Deo latis, non propterea ius desinit suam vim obligandi habere, etiamsi male egerint illi qui tale ius condiderunt. Nimirum, ex principiis huius scholae, haec mira indulgentia continetur in Dei mandato, quo potestas iuris sibi condendi hominibus committitur, ut scilicet quidquid homines nomine iuris statuerint, nihilominus firmum ratumque habeatur, tametsi id fiat contra intentionem mandantis, seu contra legem moralem a Deo latam immediate. Quare nunquam licet subditis neque singillatim, neque coalitione facta multitudinis, vi iuris naturalis iuri positivo se opponere: siquidem id foret crimen rebellionis.

III. Quoniam auctores huius scholae, ut dictum est, in hunc finem ius naturae abiecerunt, ut ius positivum a subiectivismo transcendentalium emanciparent, qui sub praetextu iuris naturalis seu rationalis, omnia sus deque evertere conati sunt: hinc necessarium ipsis visum est remedium aliquod, ne omnia arbitrio humano permitterentur, atque ita in eumdem scopulum impingeretur contra quem rationalistae impulerunt rem socialem. Porro tale remedium suppeditatur ab hac schola in *iure consuetudinario*, quod est ante et supra omnem legem *scriptam*, quodque in conscientia cuiusque populi, ut inquit Stahl, *imperceptibilem habet ortum qui nullis historicis documentis demonstrari possit.* Hoc duplex est, alterum *individuale*, unicuique populo in particulari proprium, alterum *universale*, fundatum in eo quod est naturae humanae commune. Porro in tali iure *consuetudinario*, a iure tamen naturali distincto, fundatur ius *scriptum:* adeoque unicus

fons iuris agnoscendi, unde tota iurisprudentia manare debet, est historicus, qui notitiam suppeditet *consuetudinum* et *statutorum*, sive totius humani generis, quoad ius commune, sive cuiusque populi in particulari, quoad ius proprium.

Huc redit summa doctrinae huius scholae, quam primo quidem C. de Savigny per modum cuiusdam regulae practicae ad usus forenses proposuit, dein Fr. Iul. Stahl sub forma scientifica philosophice exposuit. Vide quae hic habet in Opere cui titulus: *Storia della Filosofia del Diritto* (Traduzione dal tedesco. Torino, 1833). Ex parte his placitis adhaeserunt nonnulli ex catholicis doctoribus, qui tamen, praeter ius positivum civile, ius etiam ecclesiasticum ac divinum positivum, tamquam per se a civili iure independens, admittendum esse dixerunt: sic enim putarunt abunde compensari ius naturale, quod ipsi etiam negarunt. Sed incaute admodum, ut paulo post dicemus. Sit itaque

THESIS XXIII.

Existit ordo iustitiae naturalis ad naturae legem immediate pertinens. Dantur itaque iura veri nominis, et officia his respondentia, quae independenter a quacumque positiva ordinatione sive civili, sive etiam ecclesiastica vel divina, vim obligandi habent.

204. ***Probatur I. pars.*** Ducitur manifeste ex ipso conceptu iustitiae, simul habendo prae oculis proprium obiectum legis naturae. Sic itaque arguimus.

Ad legem naturae immediate pertinet quidquid suapte natura est rectum in moribus [123]. Atqui plura sunt in moribus quae suapte natura sunt recta rectitudine iustitiae. Ergo existit ordo iustitiae naturalis proprie dictus, h. e. ad legem naturae immediate pertinens. Prob. min. Nam propria rectitudo iustitiae cernitur in opere, secun-

dum quod est ordinatum in bonum alterius, eique commensuratum ad aequalitatem [175]. Porro ex ipsa natura rei manifesta est istiusmodi rectitudo in multis ad mores pertinentibus. Homo enim quilibet suapte natura personali dignitate fruitur; suapte natura etiam, ut suo loco demonstrabitur, est pars familiae et publicae communitatis sive civitatis. Atqui ex hoc duplici titulo plura manifeste elucent in bonum ipsius ordinata, et hac ratione ei debita, quaedam quidem ut est particularis persona, alia vero ut est pars communitatis domesticae vel publicae, idque secundum aequalitatem quandoque quidem arithmeticam, quandoque vero geometricam. Ergo ex ipsa natura rei manifeste elucet propria iustitiae rectitudo in multis operibus ad humanos mores pertinentibus. In praesenti non opus est haec enumerare, siquidem ex professo id praestabimus in reliqua parte huius operis. Generatim tamen dici potest, eiusmodi esse ea omnia in quibus iustitiae debitum immediate enascitur vel ex ipsa personali dignitate cuiusque, ut ius ad vitam, proprietatem adquirendam, vel ex ipsa naturali ordinatione hominis ad societatem, sive domesticam, sive civilem, puta debitum sanctitatis in coniugali vinculo, educationem prolis, obedientiam debitam legitimae auctoritati.

205. ***Probatio II. partis.*** Sequitur immediate ex praecedente. Ex eo enim quod est iustum, prout huiusmodi, duplex relatio moralis enascitur proxime et immediate. Altera viget in eo, cui opus iustum est debitum et commensuratum, et est moralis illa facultas quae *ius* nuncupatur; altera vero in aliis, quatenus ex propria obligatione iustitiae tenentur praedictam facultatem revereri, eiusque exercitio arbitrarie non se opponere, et haec constituit *officium* iuri correlativum [181, 185]. Si itaque existit ordo iustitiae ad legem naturae immediate pertinens, eo ipso existunt iura et officia ipsa naturali lege immediate sancita, adeoque ex ipsa vim obligandi habentia. Atqui obligatio propria legis naturae antecedit obligationem inductam per quamcumque institutionem positivam sive humanam sive divinam; siquidem lex naturae est *prima participatio* aeternae Dei legis [122].

Confirmatur, adnotando nonnulla incommoda, gravissima sane in re morum, quae logico nexu connectuntur cum theoria scholae historicae, contra quam directe militat haec thesis.

I. Primum elucet in eo, quod ius positivum omni vi morali in hac sententia destituitur. Dupliciter enim tale ius ex placitis huius scholae concipi potest. Uno modo, prout exurgit ex mutuis privatis contractibus quos diversae personae invicem paciscuntur. Alio modo, prout sancitur publica aliqua lege, sive scripto, sive consuetudine aliove consimili modo firmata. Atqui contractus vim nullam iuridicam habere potest, nisi pro eo quantum subaudiatur naturalis obligatio non disrumpendi vinculum quod talis contractus inducit. Similiter lex per voluntatem socialem sancita nullam vim habere potest, nisi subaudiatur tum ius totius corporis socialis ad commune bonum, quod quidem ius est proprium obiectum iustitiae legalis, tum etiam debitum obediendi iis qui legitime praesunt, adeoque ius constitutae auctoritatis ad praecipiendum. Est autem manifestum, haec non posse repeti ex positivo aliquo iure, siquidem ei ex solo rectae rationis dictamine praesupponi debent, adeoque ex sola lege naturae. Ergo, dempto iure naturae, demitur consequenter etiam tale ius positivum quod ei subrogatur.

II. Alterum incommodum manifestissime patet in ea plane intolerabili amplitudine quam haec doctrina concedit iuri positivo per voluntatem humanam condito, ut scilicet vim habeat, etiamsi eo statuatur aliquid contra divinas leges. Hoc certe absurdissimum est duplici de causa. Primo quidem ex eo, quod nullus inferior potest obligare contra legem et voluntatem superioris. Ergo multo minus voluntas humana potest adstringere ad id quod est contra voluntatem divinam. Secundo, quia hoc modo conceditur humanae voluntati potestas statuendi verum ius ad id quod est per se iniquum. Atqui hoc impossibile est etiam in voluntate divina; siquidem omnis lex, ut hoc nomen mereatur, debet esse *ordinatio rationis* [105]. Quare B. Thomas. *Si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate hu-*

mana fieri iustum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. x. 1.: *Vae qui condunt leges iniquas!* (*Summa theol.* 2. 2ae q. 57. a. 2. ad 2.) Et hanc veritatem agnovit etiam Grotius, vir protestans, qui sic scribit. " Illud quidem *apud omnes bonos extra controversiam est*, si quid summam potestatem habentes imperent naturali iuri aut divinis praeceptis contrarium, non esse faciendum quod iubent. Nam Apostoli cum dixerunt: *Deo magis quam hominibus obediendum*, ad certissimam provocarunt regulam omnium inscriptam mentibus, id est, ut ad hunc locum adnotat Gronovius, contra ius civile, quod praecipit obediendum praepositis, velut superius tribunal appellarunt ius naturae. „ (*De iure belli et pacis*, lib. 1. c. 4. §. 1.)

III. Ius *consuetudinarium*, quod in hac theoria, loco iuris naturalis, subrogatur, et quasi immobilis basis supponitur iuri *statutorum*, sive legum scriptarum, probari non potest. Ratio duplex est. Prima, quia, prout a suis patronis exponitur, non est quoddam ius quod *agnoscatur* tantum communi morali sensu populorum et gentium. Sic enim foret ipsissimum ius naturale, quoad ea principia quae communiter ab omnibus agnoscuntur. Atqui ius naturale nullum est in theoria quam reprobamus. Ergo istiusmodi ius consuetudinarium vim habet a sola voluntate humana populorum, quae propterea illud non solum agnoscit, sed creat. Ergo tandem aliquando consecratur in hac theoria principium cui innititur tyrannis generis cuiuscumque, ut scilicet loco rectae rationis subrogetur humanum arbitrium tamquam unica radix iuris et officii. Quod vero dicatur voluntas unius vel plurium, vel etiam popularis, hoc minime aufert virus huic principio intrinsecum, praesertim cum adeo facile sit sub nomine populi tyrannidem exercere. Altera ratio est, quia concedimus quidem, attendendum omnino esse ad consuetudines et mores proprios cuiusque gentis, non solum ut historice constet, cur hae leges potius quam aliae sancitae fuerint, sed etiam quo leges de novo conditae facilius et stabilius ad praxim redigantur. At istiusmodi consuetudines et mores exhibere quasi typum

totius iustitiae socialis, immo totius iuris, nulla ratio sinit. Ut enim homines individui, sic etiam diversae hominum societates libertate donantur, adeoque, ut in bonum, sic etiam in malum ferri possunt: quod quidem ipsa historia docet, ut praesertim videre licet in materia *iuris coniugalis.*

IV. Postremo incaute catholici nonnulli principia huius scholae admittentes, remedium putarunt allatum iri pestiferis consectariis quae modo deduximus, subrogantes iuri naturali, quod et ipsi inficiantur, ius *ecclesiasticum* et *divinum positivum.* Quemadmodum enim certitudo fidei divinae subaudit, ut necessariam conditionem praerequisitam, veri nominis certitudinem per naturalem evidentiam partam, ut suo loco demonstravimus contra scholam Traditionalium [*Pr. Ph.* 287]: sic etiam ius positivum, sive revelatione divina promulgatum, sive ecclesiastica potestate constitutum, subaudit naturalem ordinem iustitiae naturalis. Ratio utrobique eadem est, eaque manifesta admodum, quia scilicet gratia subaudit naturam, adeoque ordo gratiae subaudit, tametsi perficiat, ordinem naturae. Praeterea, mirum est quod isti non adverterint, quam sit periculosum vulnus, quod hoc philosophandi modo iniiciunt ipsi iuri positivo divino et ecclesiastico. Ut enim appellare liceat ad tale ius, oportet illud esse agnitum ab his contra quos ad ipsum appellatur. Quare tunc incipit vim socialem habere, quando humanae societati placuerit illud positive acceptare et sancire. Porro, ad quale ius appellabimus, antequam id habeatur, ut saepissime fit, praesertim nunc temporis, cum tot populi socialem, ut aiunt, atheismum profiteantur? Censendae ne sunt ut iuridicae tot leges, seu potius corruptiones legum, quae nunc temporis accumulantur contra Evangelii praecepta et Ecclesiae libertatem?

206. *Coroll.* **Distinctio et mutua connexio inter ius naturale et positivum.** Ex dictis manifestum fit, rectam plane esse ac omnino retinendam distinctionem inter *ius naturale* et *positivum*, quam universum humanum genus semper agnovit. Lege quae ex Tullio alibi exscripsimus [119]. Facile quoque intelligitur, quae sit ha-

bitudo inter utrumque. Ac primo quidem, ius naturale, quemadmodum ipsa lex naturae qua instituitur, est fundamentum vel necessaria conditio cuiusque iuris positivi. Disiunctive sic loquor; ut enim patet ex dictis [158], lex naturae non potest, in rigore loquendo, considerari quasi fundamentum respectu iuris positivi divini, quemadmodum contingit in iure humano. Ius tamen naturale, etiam respectu iuris positivi divini, se habet per modum *necessariae conditionis*, quatenus fieri non potest ut iure divino constituatur quidpiam, quod sit naturaliter iniustum seu iniquum, siquidem Deus est prima et infallibilis regula totius rectitudinis et iustitiae. Vicissim ius positivum se habet ad ius naturale, ut necessarium quoddam complementum. Etenim si sola lex naturae spectetur, plura quidem eaque certa et determinata iura innotescunt: sed plurima alia vel nullo modo tali lege constituuntur, tametsi ei non adversentur, vel satis ambigua sunt et controversa, vel denique multam indeterminationem retinent respectu casuum particularium. Praeterea, illa etiam quae perspicua sunt et determinata ex ipsa naturali lege, exteriore sanctione egent contra iniquos nebulonum conatus. Denique lex naturae eiusque iura per se non respiciunt nisi finem humanae naturae proportionatum, nec provehunt ipsam ad finem nobiliorem. Porro his omnibus defectibus prospicit ius positivum, humanum quidem in ordine naturae, divinum autem in ordine gratiae. Confer S. Thomam (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 91. a. 3, 4., q. 95. a. 1, 2.).

Solvuntur difficultates.

207. ***Obiectio I.*** Ius est quid relativum ad alios homines. Ergo supponit hominem in civili consortio viventem, adeoque a tali consortio, totum quantum est, derivatur.

Respondeo. *Praetermisso antecedente, nego consequentiam quoad utramque partem.* Proprie et severe loquendo, optime concipitur ius, etiamsi unus homo existeret. Relatio enim, qua ius constat ratione suae inviolabilitatis,

non necessario est realis; quandoquidem sufficit ut respiciat alios homines qua possibiles. Ceterum, etiamsi ea concipiatur in ordine ad alios homines actu existentes, pessime inde infertur conclusio contenta in recitata obiectione. Etenim imprimis falsum est, civile consortium immediate consurgere inter plures eo solum titulo quod simul existant et iuridicas relationes inter se habeant. Nam familia natura anterior est civili convictu. Atqui plures eaeque gravissimae relationes iuridicae existunt inter membra familiae, qua talia sunt. Sic etiam inter membra diversarum societatum civilium, puta inter Italos et Gallos, multae sunt iuridicae relationes ex vi solius naturae; nec propterea Itali et Galli civile consortium inter se efformant. Deinde falsitate plena est altera pars conclusionis, videlicet a civili consortio oriri omnia iura civium inter se, eo quod simul existant cum ipsa societate civili. Manifeste enim committitur fallacia dialecticorum quae vocatur *acceptio non causae pro causa* [*Pr. Ph.* 196]. Ipsa iura et officia, quae substantialem organismum civilis consortii per se respiciunt, non ex ipso propriam suam originem derivant, sed immediate ex naturali lege, ut in sectione proxime sequente demonstrabitur.

Obiectio II. Finis iurium est bonum humanae societatis. Atqui huic bono prospicere debet civilis auctoritas. Ergo ex civili auctoritate ius omne proficiscitur.

Respondeo I. *Transmissa maiore et minore, nego consequentiam.* Talis ratiocinandi modus manifeste subaudit hoc generale principium, nimirum ex eadem potestate ius aliquod proficisci, cui commissa est cura prospiciendi bono ad quod tale ius ordinatur, sicut in finem. Atqui hoc principium est plane falsum. Atque, ut exemplo res pateat, patrifamilias procul dubio commissa est cura prospiciendi bono prolis nutriendae et instituendae, ad quem finem per se ordinantur iura domestica, inter quae certe connumeratur ipsa patria potestas. Dicemus ne propterea, ista omnia iura ex ipsa potestate patria originem ducere, adeoque hanc esse causam suimetipsius? Nequaquam. Ratio plana est. Nihil enim prohibet, quominus natura ipsa, ut in proximo exemplo elucet, sic instituerit

finem, ut in ordine ad talem finem consequendum plura simul iura concesserit, inter quae connumeretur etiam conveniens auctoritas praescribendi quae necessaria videbuntur ad debitum exercitium et efficacem tutelam iurium ceterorum. Tum profecto iura id genus minime derivabuntur ex ea auctoritate cui cura committitur prospiciendi tum convenienti exercitio tum efficaci tutelae eorumdem. Quidni igitur aliquid huic rei simile contingat quoad potestatem civilis consortii?

Respondeo II. *Dist. mai.* Finis omnium iurium est bonum humanae societatis, *neg.;* finis quorumdam iurium, *subdist.;* finis adaequatus vel ultimus, *neg.;* finis proximus et inadaequatus, *conc. Dist. pariter min.* Atqui huic bono prospicere debet civilis auctoritas, quasi creare ipsa debeat quaecumque ad talem finem referuntur, *neg.;* quatenus, servata lege naturae, ea dirigere debet ne a communi bono deerrent, *conc.* Haec sufficiat modo indicasse, quandoquidem uberior explicatio ipsorum pendet ex his quae suo loco dicemus de fine et exercitio politicae auctoritatis.

Obiectio III. Ius naturae est incertum ac per se inerme. Atqui ius proprii nominis debet esse certum et coactivum. Ergo quod ius naturae nuncupatur, non est verum ius.

Respondeo. *Dist.* 1. p. *mai.* quoad omnia, *neg.;* quoad multa, *conc. Dist.* 2. p. *mai.* Ius naturae per se est inerme, pro eo quantum saepenumero deest vis physica qua repetatur, *conc.;* quatenus ei minime insit moralis potestas vim physicam adhibendi quae suppetit, *subdist.;* semper exercendam per eum cui ius a natura conceditur, *conc.;* exercendam vel per eum, vel per magistratum cui tutela iurium est commissa, *neg. Contradist. min., nego consequens.*

De perspicuitate et certitudine iurium lege naturali concessorum eodem ipsissimo modo loqui oportet, ac de perspicuitate et certitudine ipsiusmet legis naturae quae ea elargitur. Porro suo loco ostensum est, non pauca esse in quibus lex naturae nulli obscuritati et dubitationi est obnoxia [160 seqq.]. Ex incertitudine autem quae viget in

ceteris, quemadmodum colligitur utilitas, immo necessitas etiam positivae legis, sic etiam ob eamdem causam utile etiam et necessarium dici debet ius positivum, ad complementum scilicet, ut diximus, iuris naturalis, non vero quasi nullum detur ius veri nominis nisi positivum. In eumdem finem requiritur etiam ius positivum, quia scilicet sufficiens tutela secus minime haberetur contra improbos relate ad illa iura quae manifesto ipsius naturae titulo innituntur. Haec itaque tutela minime efficit ut, si ea forte desit, talia iura nulla sint, siquidem et ipsa naturae lex sufficientem et proportionatam sanctionem non habet nisi post fata corporis [150]. Ceterum de hoc ultimo puncto, de vi scilicet coactiva iuris ex professo tractabimus in fine huius Disputationis. Modo sufficiat distinctio tradita in solutione, quae suo loco uberius explicabitur.

SECTIO VI.

An ius sociale ad naturae legem pertineat immediate.

208. **Materia et limites tractationis.** Haec quaestio respicit alteram e praecipuis divisionibus iuris quas ante recensuimus, qua scilicet ius aliud *individuale*, alterum *sociale* vocatur. Ut autem distincte capiatur, quorsum ea spectet et intra quos limites coërceri debeat, haec diligenter in antecessum adverte.

I. Dicitur aliquod ius pertinere *immediate* ad naturae legem, quod ipse Deus, ut legis naturae auctor, et ut causa proxima confert. Duo itaque huc requiruntur. Etenim primo quidem opus est a Deo procedat, ut *naturae* auctore et gubernatore, non vero per peculiarem institutionem naturae superadditam, ut sunt ea quae ad ordinem gratiae pertinent. Secundo requiritur. ut ipse Deus sit causa *proxima* sua voluntate conferens potestatem illam moralem quae in nomine iuris importatur. Quare

minime ad hoc sufficit, ut ea potestas vere et proprie nomen iuris mereatur, et ideo sit a Deo generali illa ratione, qua a Deo dicuntur procedere omnia bona, in ordine morali praesertim: sed praeterea requiritur, ut solus Deus per voluntatem suam sit proxima et per se causa instituens eiusmodi potestatem, et iura omnia atque officia quae in eius formali ratione inclusa intelliguntur. Secus tota quaestio vana foret, et ex parte puerilis, ut bene notavit Suarez (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 3. c. 2. n. 2.), cuius testimonium opportuniori loco integrum referemus.

II. Dupliciter fieri potest, ut ius aliquod pertineat immediate ad naturae legem, et ut sic a Deo immediate procedat. Primo quidem *in genere* et *secundum se* consideratum: secundo vero, spectatum *in particulari* et secundum *concretas circumstantias* ipsiusmet. Dicitur primo modo spectare ad legem naturae immediate, si in ea lege invenitur quidem, ut tale ius existat in humano genere cum iis omnibus quae per se pertinent ad formalem conceptum seu naturam ipsius, quin tamen ex eadem lege determinentur, sive particulare subiectum quod eo iure ornetur, sive particulares formae quibus, intacta eius natura, concretum evadit. Quod si haec etiam ipsa naturali lege sint determinata, tunc dicetur immediate pertinere ad ipsam, non solum *in genere* et *secundum se*, verum etiam *in particulari* et *in concreto:* cuiusmodi ex. gr. sunt iura parentalia, quae, supposito facto generationis, per se enascuntur.

III. Certum est, non omnia iura socialia dicenda esse immediate de lege naturae; permulta enim sola humana conventione vel lege positiva proxime enascuntur. Non oportet autem in praesenti determinare, quaenam in speciali hoc nomine censeri debeant. Id unum propterea in disputationem modo adducitur, utrum scilicet, sistendo in solis principiis legis naturae, dici nec ne debeat ceterorum hominum consortium esse cuique plane liberum, an contra manifeste eluceat, voluntatem Dei esse ut sine tali consortio nec perfectio debita humanae naturae obtineatur, nec rectus ordo in humano genere servari possit.

Si enim haec constiterint, simul etiam elucebit, ex ipsa Dei voluntate, legem naturae instituente, proxime enasci illa omnia iura sine quibus subsistere nullo modo potest ipse essentialis organismus illius consortii seu societatis ad quam suapte natura homo est comparatus. Sub hac generalitate proinde quaestionem in praesenti agitamus: propriis autem locis determinabimus, quaenam sint haec iura, nec non modum immediatae originis quem a Deo habent ut naturae legislatore.

209. **Quid nomine societatis intelligatur, proprie et generatim.** Ut itaque a nominis interpretatione exordiamur, *societas* quamdam plurium unionem eamque moralem exhibet, propriam scilicet entium intelligentium, qua talium. Quoniam vero istiusmodi unio minime elucet nisi quatenus in idem et commune bonum feruntur, hinc nominalis definitio societatis, universe ac generaliter acceptae, haec esse poterit: *Iunctio plurium entium intelligentium in commune bonum suis viribus actu vel habitu conspirantium.*

Dicitur 1. *Iunctio plurium entium intelligentium.* Nemo enim sociale vinculum concipit inter entia materialia, puta inter arbores vel bruta. Quod si quando id fiat aestu poëtico, simul tamen intellectus quoque et voluntas eodem aestu rebus istiusmodi attribuitur. E converso minime requiritur ad hanc unionem propinquitas loci vel coëxistentia temporis: entia enim intelligentia, qua talia, bene possunt invicem uniri, etsi loco valde separentur vel etiam diversis temporis spatiis intercipiantur. Quum porro dicimus *plura* entia intelligentia, satis est ut duo saltem habeantur, quod videre licet in societate coniugali.

Dicitur 2. *in commune bonum.* Haec verba formaliter sumenda sunt, ut passim fieri solet in definitionibus. Nimirum, ad societatem efformandam minime sufficit, ut plures sint qui idem bonum procurent quidem, sed casu quodam et pro se quisque, sed praeterea opus est, ut bonum illud, *quatenus commune est*, intendant, eidemque, prout in omnes redundare debet, conspiratione mutua dent operam.

Dicitur 3. *suis viribus*, videlicet primo quidem in-

tellectus et voluntatis, tum vero etiam facultatum ceterarum, quatenus imperio rationis subserviunt in ordine ad commune illud bonum quod quaeque societas procurat. Qui enim in societate aliqua coadunantur, sunt entia intelligentia, qua talia, ut dictum est. Operatio autem propria entis intellectualis procedit primo quidem ab intellectu et voluntate, dein a ceteris quoque viribus quae his facultatibus principibus subserviunt, ut sunt vires corporales in hominibus.

Dicitur 4. *actu vel habitu conspirantium*. Nomine conspirationis communis venit sociorum consensus et concordia in ordine ad commune bonum iunctis viribus procurandum, ita ut ex activitatibus singulorum una exurgat activitas collectiva. Addimus *actu* vel *habitu*, quod probe intelligendum est. Nimirum dupliciter existit illa moralis unio qua societas constat, prout huiusmodi. Uno modo, in ipsa actuali cooperatione seu communi exercitio virium quale descripsimus: et hoc facile intellectu est, et locum habet in societate aliqua transitoria, quando plures ad communem aliquem finem unico fere conatu absolvendum uniuntur. Alio modo, in ipsa dispositione quam plures inter se habent, ratione cuius, tametsi minime socialiter actu operantur, proxime tamen ordinati sunt ut in talem operationem transeant. Haec porro habitualis conspiratio in eo proprie consistit, quod plura entia intelligentia invicem referantur, ut partes componentes unum quoddam totum, ad cuius (totius) bonum procurandum singulorum vires naturali vel positivo aliquo iure ordinentur. Quum autem procurare tale bonum, prout huiusmodi, sit proprium iustitiae legalis [178], hinc, si quis bene consideret, eiusmodi habituale vinculum quod sufficere dicimus ut societas aliqua veri nominis existat, tandem aliquando resolvitur in quoddam ius eique correlativum officium, quod sit proprium obiectum iustitiae legalis, modo haec accipiatur in illa amplitudine qua eam describit B. Thomas, ut cit. num. declaravimus.

210. **Corollaria doctrinae praecedentis.** Ex tradita declaratione plura inferuntur momenti non levis quoad propriam conditionem et naturam humanae societatis.

I. Societas quaelibet merito assimilatur *corpori cuidam organico*, et *personae*. Corpori quidem organico, propterea quia propriam unitatem habet e pluribus quasi membris enascentem, quae singula interna activitate cientur quidem, sed cum vera et stricta conspiratione ad commune bonum totius conservandum et evolvendum. Talis est enim conspiratio propria membrorum cuiusque organismi [*Met. Sp.* 67, II]. Assimilatur etiam *personae*, quia tale corpus propriam quamdam quasi subsistentiam nanciscitur distinctam a subsistentia propria membrorum, prout haec seorsum spectantur, eique operationes et passiones non qualescumque sed intellectualis ordinis tribuuntur: persona autem dicitur suppositum seu subsistens naturae rationalis [*Pr. Ph.* 531]. Quoniam vero multitudo socialis, qua talis, non est quoddam unum unitate quadam physica et per se, sed quod ut tale accipitur in *aestimatione morali*, fundata in unitate communis finis ad quem ordinatur, hinc corpus quidem dicitur, sed *morale* et similiter persona. Vocatur etiam sic, quatenus instruitur iuribus et officiis, quae quidem ad considerationem *morum* spectant. Ceterum hoc alterum non contingit nisi in societate legitima, non autem in coetibus prohibitis, qualis ex. gr. foret conventus latronum.

II. In societate qualibet distingui possunt, secundum proportionalitatem aliquam ad corpora naturalia, quasi duo principia constitutiva, *materia* et *forma*. Ut materia se habent personae ipsae quae socialiter coadunantur: ut forma vero est *ipsamet socialis unio*, qua unum evadunt, sive ea sit actualis, sive etiam habitualis, ut dictum est. Ratio perspicua est. Societas enim est ens quoddam unum quidem, sed unitate per accidens; talis quippe est unitas moralis, vel ordinis. Atqui in his quae hoc modo habent esse et unitatem, ut forma constituens se habet ipsa compositio seu ordo quo unum evadunt, ut notat B. Thomas (*Summa theol.* 3. p. q. 2. a. 1.), et est per se clarum. Hinc minus recte a quibusdam dici solet auctoritas esse forma qua societas in suo *esse constituitur*. Id enim in rigore falsum est. Auctoritas enim se habet in societate ut principium non *essendi* sed *operandi*. Assimi-

latur enim intellectui et voluntati, quae sunt facultates principes unde enascitur operatio humana. Atqui intellectus et voluntas non constituunt hominem, sed per se dimanant ex natura humana ut proprietates quae subaudiunt rem in suo esse constitutam. Ergo similiter auctoritas non est principium *constitutivum* ipsius societatis, sed potius se habet ut *princeps quaedam facultas effectiva operationum socialium*, quae naturali quadam dimanatione concipiatur enasci ex societate in suo esse iam constituta. Qualis vero sit eiusmodi origo seu dimanatio, suo loco exponemus.

III. Causa proxime et per se efficiens cuiusque societatis ea censeri debet, unde proxime et per se progignitur ipsa unio, quam diximus esse formam societatis constitutivam. Quocirca quoties eiusmodi unio consistit in habituali illa conspiratione sociorum, quam paulo ante descripsimus [209], causa proxime et per se efficiens societatis censeri debet ea, unde progignitur ius eique correlativum debitum, quod, ut diximus, est ipsum sociale vinculum in quo consistit eiusmodi habitualis conspiratio. Infra autem patebit, quas partes in hac re habeat ipsa natura, quas vero humana voluntas.

IV. Ut in ceteris, sic etiam respectu socialis operationis, distinguere oportet finem *cuius gratia* a fine *cui*. Prior consistit in illo communi bono ad cuius procurationem vel fruitionem ipsa socialis unio ordinatur: alter vero sunt ipsae personae physicae quae in societatem coalescunt, non quidem per se separatim acceptae, sed ut sunt partes communitatis, in quarum profectum necesse est cedat bonum totius communitatis cuius sunt membra. Quare membra societatis cuiuslibet sunt quidem ordinata in bonum totius societatis, sed non quasi media, sed solum ut partes quae ex tali unione personalem suam dignitatem non amittunt sed perficiunt. Confer quae notavi [179, IV].

V. Denique manifestum est ex dictis, nullius legitimae societatis finem contrarium esse posse fini ultimo totius vitae humanae. Ratio est in promptu. Socialis enim vita seu conspiratio se habet ad vitam humanam ut pars

quaedam integralis: exprimit siquidem genus quoddam determinatum operationum humanarum. Finis itaque ultimus *totius vitae humanae* debet esse finis ultimus etiam *ipsius socialis vitae* seu conspirationis. Id autem nullatenus habetur in his, quae nec immediate, nec mediate in talem finem collineant, cuiusmodi sunt quaecumque ei contrariantur.

211. **Partitio societatis in perfectam et imperfectam.** Societas (humana) alia dicitur *perfecta*, alia *imperfecta*. Prior illa intelligitur, quae de se non est alterius pars, quaeque proinde non habet finem ad alterius finem (in eodem scilicet genere) ordinatum. Unde consequitur quod media ad sui conservationem propriique finis assecutionem necessaria in se ipsa habere debeat. Secus habebitur societas imperfecta. Haec est notio propria utriusque societatis quam tradit B. Thomas. *Sicut homo*, ait, *est pars domus; ita domus est pars civitatis: civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in* 1. *Politic.* c. 1. *Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.* (*Summa th.* I 2ae q. 90. a. 3. ad 3.) Et alibi. *Quum homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem* ALIQUA *vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi: in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent: in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad* OMNIA *necessaria vitae.* (*De Regimine Principum*, lib. 1. c. 1.) Quoniam haec distinctio est magni momenti, ad eius pleniorem intelligentiam haec diligenter observa.

I. Haec divisio accepta est ex analogia quadam proportionalitatis cum ea, qua substantia in naturalibus distinguitur in *completam* et *incompletam* [*Pr. Ph.* 519]. Quemadmodum enim, in rebus naturalibus, incompleta

substantia dicitur, quae est pars substantiae, adeoque ex se ordinata ad aliam in suo esse constituendam; contra vero est completa quae ex sua entitate in seipsa habet quidquid ad substantiae complementum intra ipsum substantiae genus necessarium est: sic etiam, inspecta vitae humanae sufficientia quae ex mutuo aliorum convictu habetur, completa quidem seu perfecta dicetur illa communitas seu societas, quae ex se talem sufficientiam praestet, ut est civitas; incompleta e converso sive imperfecta dicetur ea, quae id ex se praestare non potest, adeoque ad aliam ut pars ad totum ordinatur, cuiusmodi est domus.

II. Quum societas ex se imperfecta, eo ipso quod sit huiusmodi, ordinetur ad perfectam ut pars ad totum, ex se etiam ab ea dependet. Si quando igitur evenit, eam esse independentem, quemadmodum in exordio generis humani, priusquam familiae succrescerent in societatem civilem, talis independentia ei per accidens conveniret. Hinc non est eiusmodi, ut diu perduret. Ut enim suo loco declarabitur, tales familiae insito quodam naturae pondere brevi succrescunt in perfectam aliam communitatem quae civitatem saltem vel tribum constituat.

III. Nihil prohibet, quominus societas ex se perfecta possit ulterius perfici et augeri, quemadmodum contingit, cum plures civitates coalescunt in unam provinciam vel regnum. In hac hypothesi, eo ipso quod evadunt partes, amittunt independentiam qua forte ante fruebantur, et dependere incipiunt ab organismo totius provinciae vel regni cuius partes evaserunt. Hoc tamen differt inter hanc dependentiam, et eam quam domus seu familia habet respectu civitatis. Haec enim per se requiritur, ut dictum est, unde nonnisi per accidens et brevi deesse potest. Contra dicendum de altera, qua civitas colligatur cum provincia vel regno, ob contrariam scilicet rationem. Hinc videmus civitates bene multas diu perdurasse invicem independentes, immo saepenumero non nisi per iniuriam hac independentia fuisse privatas; quod etiam malo fato haud infrequenter fieri videmus in provinciis et regnis opulentissimis.

THESIS XXIV.

Homo socialis est suapte natura. Haec autem sociabilitas, ipso naturali ordine sic exigente, actuatur primo quidem et imperfecte in domo seu familia, dein vero et perfecte in civitate seu politico consortio.

212. ***Probatur I. pars.*** Generale argumentum hoc est. Homo in suis naturalibus exigentiis et tendentiis sic est comparatus, ut non solum aptus sit ad socialiter vivendum, sed ad talem vitam efficaciter ab ipsa natura inducatur. Atqui in hoc consistit naturalis, quam asserimus, sociabilitas hominis. Ergo homo socialis est suapte natura. Probatur maior tripliciter.

I. *Ex constanti et universali inductione.* Nunquam enim et nusquam genus humanum aut aliqua eius pars extitit, quantum ex omnibus historicis monumentis elucet, quin societate aliqua plus minusve culta contineretur. Atqui factum adeo constans et universale omni ratione sufficiente destitueretur, nisi radicem haberet in ipsa efficaci inclinatione naturae humanae ad socialem vitam vivendam. Ergo. Assumpta minor eodem ipsissimo modo ostenditur, ac ipsae leges, quae mundum materialem gubernant, a physicis colliguntur. In tanta enim diversitate temporum, locorum et stipitum nulla causa superest, praeter dictam efficacem naturae inclinationem, quae ratio sufficiens esse queat effectus adeo constantis et universalis.

II. *Ex naturali indigentia hominis.* Unumquodque enim ex sua natura efficaciter inclinatur ad perfectionem sibi congruam et debitam. [*Met. Sp.* 548, seqq.] Atqui, sine aliorum convictu, homini non suppetunt media necessaria ad propriam suae naturae perfectionem comparandam et conservandam. Ergo homo ex sua ipsa natura ad talem convictum efficaciter inclinatur. Minor est nota lippis, ut dici solet. Pulcre eam sic declarat An-

gelicus. " Naturale est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae praeparanda unus homo non sufficit: nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius: Aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. „ (Opusc. *De Regimine Principum*, lib. 1. c. 1.) (1)

III. *Ex ipsa perfectione naturae humanae.* Ad perfectionem propriam naturae humanae pertinet mutua benevolentia, qua homines invicem se prosequuntur, quae quidem tum in communione eiusdem naturae apud omnes, tum in strictiore alio vinculo, sanguinis scilicet vel cognationis apud hos vel illos, fundamentum habet. Et hoc

(1) Primus liber huius Opusculi pro genuino communiter habetur. De aliis tribus libris sequentibus dubitatur apud eruditos. Videtur fuisse quidem inchoatum a S. Thoma, dein vero ab aliquo eius discipulo, ex his quae ab eo audivit, continuatum et absolutum.

verum est, etiam abstrahendo a mutua indigentia quae ortum habet a peccato originis, et spectando hominem cum ea perfectione in qua, ut ex revelatione novimus, a Deo conditus fuit. Porro ex tali benevolentia minime fieri potest, quin homines in unam vel plures multitudines congregentur, ut simul vivere et conversari possint. Aliunde naturalis ordo postulat, ut coetus istiusmodi non existant per modum cuiusdam confusae aggregationis, sed potius tamquam coetus pacifici et ordinati, in quibus propterea existat etiam quoddam sociale vinculum quod consensum voluntatum et operationum gignat. Ergo ipsa perfectio naturae humanae exigit, ut homines non solitariam vitam vivant, sed in socialem convictum congregentur.

Confirmatur hoc argumentum luculentissime ex facultate loquendi, quae quidem est propria perfectio rationalis naturae. Usus enim loquelae suapte natura ut vinculum quoddam maxime sociale ab omnibus habetur; et quidem merito. Totus enim quantus est, ad mutuam communicationem propriorum bonorum refertur, adeoque multiplices sociales nexus per se gignit et amplificat. Apposite rursus Angelicus. " Natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde si natura attribuit alicui rei aliquid, quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura... Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile. „ (1. *Politic.* lect. 1.) (1)

(1) Ex hac ratione manifestum fit, longissime a veritate abesse, qui sociale vinculum, quo homines invicem coadunantur (ad quod praeprimis spectat debita subiectio legitimae auctoritati), vel ex sola indigentia humanae naturae repetunt, vel ut rem eius perfectioni minus

213. ***Declaratio et probatio II partis.*** Pro intelligentia huius rei observandum est, quod, ut in ceteris quae per se pertinent ad naturam aliquam, non sufficit abstracta talis naturae consideratio, ut ea in actu reipsa esse affirmentur [*Pr. Ph.* 400]: sic etiam, tametsi homo suapte natura sit socialis, ut haec sociabilitas concreta evadat, postulatur factum quoddam contingens, quo hi vel illi homines in actualem aliquam societatem coadunentur. Porro dicimus, eiusmodi factum quo, secundum exigentiam naturalis ordinis a Deo stabiliti, ingenita naturae humanae sociabilitas primo reducitur in actum, esse

---

congruam existimant. Hinc B. Thomas tale vinculum in ipso statu originalis iustitiae futurum fuisse docet, si eiusmodi status perdurasset. Praestat ipsum audire, ubi data opera resolvit quaestionem his verbis propositam: *Utrum homo in statu innocentiae homini dominaretur.* " Respondeo, inquit, dicendum, quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur, cui aliquis subditur ut servus. Alio modo, accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic etiam ille, qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. *Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.* Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum, cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique, quod illud bonum, quod deberet esse suum, cedat alteri tantum: ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum: propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo, *quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non potest, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum; et ideo Philosophus dicit in princ.* Politic., *quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.* Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum. " (*Summa th.* 1. p. q. 96. a. 4.)

illud ipsum quod domum seu familiam constituit. Hoc vero ex triplici coniunctione exurgit. Prima quidem et maxime essentialis est unio maritalis, viri scilicet et mulieris ad prolem generandam riteque educandam legitime inita. Ad hanc sequitur altera, quasi fructus connaturalis ex priore emergens, parentalis scilicet. His denique, ut plurimum, accedit coniunctio tertia servitutis seu famulatus, quia moraliter loquendo, etiam ad quotidianas necessitates, indigent homines adiutorio aliorum hominum. Ex his autem tribus coniunctionibus exurgit prima humana communitas, quae *oeconomica* seu *familiaris* nuncupatur, vel, quod perinde est, domus seu familia. Quemadmodum vero individua ad familiam, ita multiplicatae familiae inter se ulterius coadunantur, ut ex his exurgat sociale illud corpus, quod *politicum* nuncupatur, sive tantum una civitate constans, sive pluribus in unum principatum seu regnum succrescentibus. Ad rem Tullius. " Cum hoc sit natura commune omnium animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis: deinde una domus, communia omnia. Inde autem est principium urbis, et quasi seminarium reipublicae. Sequuntur enim fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque; qui cum una domo iam capi non possunt, in alias domos, tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et soboles origo est rerumpublicarum. „ (*De officiis*, lib. 1. c. 17.)

His praemissis, ad explicationem terminorum quod attinet, haud difficulter intelligitur probatio eorum, quae in altera parte propositae thesis asserimus. Dicimus itaque primo, communitatem domesticam, quae familia nuncupatur, esse *societatem proprii nominis*, vel, quod perinde est, in ea et per eam ad actum reduci ingenitam naturae humanae sociabilitatem: secundo, id fieri, *naturali ordine exigente* talem communitatem sive societatem: tertio, in ea *primo* quidem evolvi sociale consortium ad quod homo a natura destinatur, sed *imperfecte*, ita videlicet ut sicut individua ordinantur ad familiam, ita

familia sit naturalis pars civitatis seu politici consortii : adeoque nonnisi in civitate seu politico convictu contineri *perfectam societatem ad quam secundum exigentiam ordinis a Deo constabiliti natura humana destinatur*. Haec porro ex dictis facile sic colliguntur.

I. Ac primum quidem duplici ratione valde obvia manifestum est. Ut enim ostendimus, homo ad socialiter vivendum cum aliis impellitur et quasi cogitur, tum ut subveniat propriae indigentiae, tum ex innata benevolentia qua alios prosequitur, praesertim propinquiores. Atqui utrumque maxime locum habet in quotidiano seu familiari convictu, quem gignit maritalis, parentalis, et herilis coniunctio. Praeterea, ex hac unione enascitur commune quoddam bonum quod unitis viribus ab omnibus familiae membris obtineri debet, nimirum tum ordo mutuus qui existere debet inter ea membra ut pacifice invicem convivant, tum speciatim debita susceptio et educatio prolis. Atqui conspiratio, praesertim stabilis, plurium intelligentium in commune bonum *societas* proprii nominis nuncupatur [209].

II. Haec societas a naturali ordine a Deo constabilito non solum *permittitur*, sed *exigitur*. Haec enim societas per se enascitur ex maritali unione, quae quidem, ut suppono ex his quae suo loco dicenda erunt, est de lege naturae. Atqui quod per se consequitur ad id quod est de lege naturae, a naturali ordine a Deo constabilito non solum permittitur, sed exigitur. Ergo.

III. Haec societas est *primum* quidem vinculum sociale inter homines, sed *imperfectum*. Quod sit primum, probatione non indiget, siquidem in ea continetur ipsum semen totius humani generis, et quarumcumque aliarum associationum. Quod vero sit imperfectum, in ratione scilicet humanae societatis quam naturalis ordo exigit, facile ostenditur. Nam societas imperfecta nuncupatur quae de se est pars alterius [211]. Atqui, ipso naturali ordine sic exigente, domus seu familia est naturalis pars civitatis. Ad rem Suarez. " Haec autem communitas (oeconomica), ut supra etiam tetigi, non est sibi sufficiens, et ideo *ex natura rei* necessaria est

in genere humano communitas politica, quae civitatem saltem constituat et ex pluribus familiis coalescat. Quia nulla familia potest in se habere omnia ministeria et omnes artes necessarias ad vitam humanam, et multo minus potest sufficere ad assequendam omnium rerum necessariarum cognitionem. Item, quia si singulae familiae essent inter se divisae, vix posset pax inter homines conservari, neque iniuriae possent ordinate propulsari, aut vindicari. „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 1.) Confer duplex testimonium Angelici quod paulo ante exscripsimus [212].

IV. Hinc perspicue consequitur, quod quarto et ultimo loco enuntiavimus. Etenim pars de se ordinatur ad totum in quo suam perfectionem nanciscatur, nec imperfectum idcirco a natura progignitur ut tale permaneat, sed ut in perfectum gradatim mutetur; in quem finem propterea ab ipsa natura inclinationem recipit a qua assidue incitatur et promovetur. Atqui ex dictis, naturali ordine sic exigente, familiaris societas ratione suae imperfectionis ordinatur ad politicam ut pars ad totum. Ergo ab ipsa natura est, ut in ea et per eam completam suam perfectionem adipiscatur. (1)

214. *Corollaria.* Ex tradita demonstratione plura inferuntur quae fundamenti loco haberi debent respectu multarum et gravium quaestionum quae suo loco decidendae erunt.

I. Imprimis itaque manifestum est, a veritate longissime aberrare, qui hominem fingunt suapte natura so-

(1) Quae in hac thesi docuimus, quin et modum seu argumentum potissimum quo eam demonstravimus, Leo XIII. f. r. supremo suo oraculo his verbis confirmavit. *Insitum*, ait, *homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare* VITAE SUFFICIENTIAM PERFECTAM *sola potest.* (Encycl. *Immortale* d. 1. Nov. 1885.) In decursu harum lucubrationum non semel ad hanc Encyclicam appellabimus; est siquidem documentum in re sociali theologice ac philosophice sane gravissimum.

livagum et silvestrem, et ideo societatem habent ut rem mere factitiam et ex libero hominum arbitrio creatam. Societas enim cum domestica tum civilis est a Deo naturae institutore volita, et ex eadem divina institutione est res in humano genere plane necessaria. Quocirca, ut initio innuimus, iura illa omnia et officia sine quibus alterutrum consortium servari non potest, non ab humano arbitrio sunt constituta, sed immediate a Deo ipso, ut supremo ipsius naturae auctore et legislatore.

II. Id tamen minime prohibet, quominus humana voluntate multa contingant, quibus praedicta iura et officia non iam gignantur, sed concreta in hoc vel illo individuo reddantur. Sic, ex. gr., ad ineundum coniugium voluntas necessaria est eaque plane libera, quin tamen idcirco coniugium ut res humano generi plane adventitia esse dicatur. " Aliud est, ait optime M. Liberatore, quod voluntas aliquid gignat, aliud quod tamquam a natura propositum amet eique obsequatur. Primum rem factitiam exhibet, alterum naturalem, sed humano more peractam. Ignis certe non comburit, nisi materiae comburendae admoveatur. Dicesne propterea combustionem non esse naturalem? „ (*Ius naturae*, Pars II. c. 2. n. 41.) Intra quos vero limites haec voluntatis activitas in societatis constitutione exerceatur, suo loco dicetur.

III. Domus seu familia, ad mentem Aristotelis, 1. *Politic.* c. 1., sic commode definiri potest, inspecta scilicet propria ratione societatis quae in ea elucet: *Ad quotidianum convictum naturaliter instituta communitas.* Huius autem fundamentum est triplex illa coniunctio quam ante descripsimus, maritalis scilicet, parentalis, et herilis. Consulto dixi *fundamentum.* Triplex enim ista coniunctio est quidem radix unde per se loquendo enascitur quotidianus ille convictus quem *societatem domesticam* appellamus, sed minime cum hac ipsa societate formaliter confundi debet. Hinc bene fieri potest aliquando, ut invicem separentur, puta si vir et uxor, et similiter parentes et filii mutuo disiungantur. Plura de hoc puncto alibi dicemus, ubi speciatim de familia agendum.

IV. Civitas seu civilis societas non est aliud nisi

Societas humana naturaliter perfecta. Haec definitio manifesta est ex ipsa demonstratione qua thesim ostendimus. Concordat descriptio tradita a Philosopho l. c. his verbis. *Perfecta autem societas ex pluribus vicis constituta civitas est, quae ad summum iam, ut ita dicam, omnis copiae bonis cumulatae nihilque praeterea requirentis culmen pervasit. oriens quidem vivendi gratia, constans autem bene vivendi gratia.* Quae ultima verba ideo adduntur, ut significetur, civitatem primitus quidem initam fuisse *vivendi gratia*, eam tamen constitutam et legibus firmatam esse sufficientem ad *bene vivendum:* quibus verbis optime indicavit Philosophus, rectitudinem et honestatem morum esse praecipuum bonum ad quod talis communitas a natura ordinatur.

Solvuntur difficultates.

215. ***Obiectio I.*** Plures reperti sunt homines, puta in America, belluarum more viventes absque ullo vinculo sociali. Atqui in his elucet quid natura hominis ferat. Ergo non potest affirmari hominem esse suapte natura socialem.

Respondeo. *Nego maiorem et minorem.* Non negamus alicubi fuisse et adhuc inveniri homines vitam silvestrem et erraticam viventes. Sed falsum est primo, nulla socialis vitae lineamenta in tali barbarie superesse. Consortio enim non solum domestico, sed, ex parte saltem, politico hae miserae gentes continentur. (1) Falsum est

(1) " L'homme est un être essentiellement social. *Si quelqu'un montait au ciel seul et entendait seul l'harmonie des mondes, il ne jouirait pas de ces merveilles:* a dit un sage de la Grèce. Aussi trouvons-nous partout l'espèce humaine réunie en sociétés plus ou moins nombreuses. Toujours, sauf dans quelques cas exceptionnels, qui s'expliquent d'ordinaire par une diversion violente, ces sociétés comptent un nombre plus ou moins considérable de familles, et méritent au moins le nom de peuplades. Quelques restreintes que soient les peuplades, les tribus, les nations, on a depuis longtemps constaté

secundo, ex horum barbarorum consideratione intelligere oportere naturalem hominis conditionem, quemadmodum perperam quis diceret hominem suapte natura esse monstruosum, propterea quia aliquando minime desint huiuscemodi exempla. Ratio utrobique eadem est. Tales enim defectus exhibent recessum a naturali statu propter peculiares circumstantias praepedientes consentaneam cuique naturae evolutionem. Atqui exinde potius arguere oportet, naturam de se ferri in oppositam perfectionem, quam tales defectus seu monstruositates corrumpunt, ut alibi notavimus cum Aristotele [*Pr. Ph.* 670].

Instabis. Ut status naturalis hominis dignoscatur, oportet ipsum exuere omnibus donis superadditis et facultatibus arte adquisitis. Atqui si id fiat, homo plane silvestris et segrex apparet.

Respondeo. *Nego iterum maiorem et minorem.* Si enim facultates arte adquisitae seu potius evolutae, sunt hominis naturae consentaneae et in eadem natura radicem habent, naturalem eius conditionem constituunt, ut patet ex terminis : quandoquidem status naturalis ille nuncupatur, qui a principiis naturae procedit et ad bonum seu perfectionem eidem naturae consentaneam ordinatur, cuiusmodi est vita socialis, ut ostensum est. Praeterea, tametsi sola natura humana seorsum consideratur, praecisione facta ab his omnibus quae per accidens vel arte ei superaddantur, semper remanet seu intellectui exhibetur ut natura non solum idonea ad vitam socialem, sed inclinationem assiduam ad talem vitam in se habens, considerata tum indigentia, tum perfectione ipsi congenita, ut demonstravimus.

Obiectio II. Plura sunt in natura cuiusque hominis quae socialibus nexibus videntur potius opponi.

chez elles trois états sociaux élémentaires, se rattachant tous trois à la satisfaction du premier et du plus impérieux de tous les besoins, celui de se nourrir. „ Quatrefages (*L'espèce humaine*, 6e édition, p. 327). Triplex status socialis de quo hic sermo est, respicit venatores, piscatores, et agricolas.

Huiusmodi videtur diversitas ingeniorum, studiorum, aliarumque individualium conditionum. Item inclinatio cuique insita ad privatum suum bonum quaerendum, aliaque his consimilia. Atqui nulla natura de se fertur in id quod eius inclinationi contranititur.

Respondeo. *Dist. mai.*, si haec prout a natura proceduni et iuxta rectum rationis dictamen temperentur, *neg.;* si effraenae passionum cupiditati relinquantur, *conc. Contradist. min.*, si ea inclinatio sit ordinata prout ipsa natura postulat, *conc.;* si haec inclinatio pervertatur, *neg.*

Si quis bene consideret, ea quae hic obiiciuntur, quasi impedimenta vitae socialis, eam potius promovent ac saepenumero exigunt, si prout hominem decet, secundum regulam rationis scilicet, exerceantur. Sic, exempligratia, diversitas ingeniorum efficit ut unus in una re, alius in alia utilem operam ponat, et sic mutuo omnes adiuventur. Idem dicito de diversitate in propensionibus aliisque conditionibus cuique individuo propriis. Tendentia etiam illa cuique insita in suum privatum bonum de se concurrit ad bonum commune; perficiendo siquidem partem eo ipso perficitur totum quod ea constat, ut notavimus cum S. Thoma agentes de merito [99]. Quod si ex his haud infrequenter oriuntur rixae, simultates, immo et bella, quae mutuae unioni et concordiae opponuntur quam societas intendit, non natura culpanda est, sed plurimorum prava voluntas, ad quam etiam coërcendam ipsa societas ab eadem natura ordinatur.

Obiectio III. Omnes conqueruntur de malorum colluvie, moralium praesertim, quae civilem vitam depravant. Atqui id certe minime contingeret, si homines vel seorsum, vel in familiari tantum societate viverent. Ergo civile consortium non est secundum naturam hominis.

Respondeo. *Transmissa maiore et minore, nego consequentiam.* Per hunc aliosque consimiles ratiocinandi modos manifeste incurritur in fallaciam quae a dialecticis vocatur, *Acceptio non causae pro causa* [*Pr. Ph.* 196]. Civile consortium suapte natura tendit ad hoc, quod homines simul non solum *vivant* sed *recte vivant*, ut dixit Aristoteles, cuius verba paulo ante retulimus [214 fin.]. Quare

in hunc finem subministrantur a natura efficacissima media, his praesertim qui rem publicam administrant. Quemadmodum vero ex libero abusu ceterarum rerum, quae a natura in hominis bonum sunt ordinatae, hae potius retorquentur in perniciem ipsius, sic etiam idem contingit ob similem abusum eorum quae ad vitam civilem pertinent. Quare optime inquit Aristoteles l. c. *Quemadmodum enim homo suis omnibus numeris absolutus animal est animalium optimum, ita a lege et iure semotus ac seiunctus omnium deterrimum. Saevissima enim et asperrima iniustitia est armis instructa: at homo armis instructus nascitur, prudentia et potestate, quibus ad res contrarias maxime uti licet.* Id repetit *Ethic.* lib. 7. c. 6. (al. 7.) in fine. Ceterum, in re praesenti non debet quis coniicere oculos in mala quae occasione civitatis exoriuntur, sed praeterea debet etiam advertere in ea longe peiora quae secus evenirent, ut manifestum fit ex vita miserrima hominum silvestrium et erraticorum de quibus in prima obiectione locuti sumus.

Obiectio IV. Si homo foret a natura ad societatem ordinatus, nemo posset unquam licite extra hunc statum vitam degere. Atqui id falsum est, ut patet ex his qui primis praesertim Ecclesiae saeculis in solitudinem se recipiebant.

Respondeo. *Nego maiorem.* Ex his enim quae docuimus, haec solum inferuntur, quod spectat necessitatem vitae socialis. Primo, eam, sive qua domesticam, sive qua civilem, necessariam esse pro *toto humano genere.* Nimirum, supposita sufficiente multiplicatione humani generis, necesse est ut homines non solitariam sed socialem vitam vivant, in plures familias distributi et in unum vel plura corpora politica coadunati. Secundo, singulos homines, quamdiu ad perfectam aetatem non pervenerint, per se loquendo, pertinere debere ad societatem domesticam, eaque mediante ad corpus illud politicum ad quod ea familia pertinet. Susceptio enim et educatio prolis est proprius familiae finis a natura intentus. Tertio, regulariter loquendo, moralem adesse necessitatem, ut singulae familiae ad consortium quoddam politicum plus minusve

excultum pertineant. Idem dicito de singulis etiam individuis quae sint sui iuris, tametsi novam familiam nondum constituunt. Atqui his omnibus nihil officit vita illa extraordinaria, divina potius quam humana, veterum ascetarum qui primis Ecclesiae saeculis vitam plane solitariam elegerunt, ut divinae contemplationi penitus se addicerent. Quare egregie ait rursus Aristoteles l. c. *Si enim singuli separati non sunt instructi copia per se suis bonis cumulata, et nihil praeterea requirente, similiter atque aliae partes a suo toto separatae, ad civitatem, quae est totum, erunt affecti. Qui autem non potest res suas communicare aut societatem contrahere cum aliis, aut qui non eget communicatione propterea quod ipse suis pollet opibus suisque bonis contentus est, nihil praeterea desiderans, nulla pars civitatis est. Itaque aut fera aut Deus est.* Quae verba ita exponit Silvester Maurus. " Qui vel ita est pravus ut non possit vivere in societate civili, vel ita est perfectus, ut sit sibi sufficiens extra societatem civilem, non tam est homo, quam bestia vel Deus. Est quidem bestia, si propter pravitatem non potest vivere in societate civili, quia per vitium plusquam humanum corrupta est moraliter natura humana: est autem Deus, si est sibi sufficiens, quia per virtutem plusquam humanam mutatus est moraliter in Deum vel intelligentiam separatam. „

SECTIO VII.

An existat ius quoddam gentium a naturali et civili distinctum.

216. **Praesentis controversiae status et gravitas.** Accedimus nunc ad postremam e tribus quaestionibus quae, ut ante monuimus [202], circa generalem partitionem iuris et officii versantur, et fundamentalia principia continent respectu eorum quae in altero volumine tractare debemus. Ut vero paucis intelligatur, in quo proprie et potissimum vertatur cardo controversiae quam

decidendam suscipimus, notandum est, non pauca existere iura, atque his iuribus respondentia officia, quae omnibus sunt communia, quaeque ut talia ab omnibus fere gentibus seu nationibus agnoscuntur. Ex his autem certum est, aliqua procul dubio esse eiusmodi, quae ab omni humano placito seu condicto sunt independentia, ac totam vim obligandi qua constant, ab ipsa naturali lege immediate derivant, nec oppositum dici potest quin eo ipso incidatur in positivismum iuridicum quem ante reprobavimus [67, 188 seqq.]. Aliunde ipsa universalitas, quae in his iuribus et officiis elucet, prohibet, quominus eorumdem obligatio e civilibus legibus repetatur, ut quae variae sunt pro varietate gentium et locorum. Quaeritur itaque, utrum ex ipsa lege naturae omnia iura et officia eiusmodi vim obligandi habeant, an contra quaedam inter ea recenseantur, quae obligent quidem vera et stricta obligatione eaque naturali (lumine scilicet non fidei sed naturalis rationis cognita), sed ita ut haec obligandi vis neque ex lege naturali, neque ex propria auctoritate cuiusque civilis consortii immediate progignatur. Dixi *immediate;* certum enim est, eam mediate saltem derivari debere a lege naturae, ut suo loco demonstravimus [158]. Porro si scriptores et doctores, etiam optimae notae, ea de re consulas, tantam invenies diversitatem sententiarum, et obscuritatem sermonis, ut post diuturnam lectionem haud immerito haerere debeas, nesciens quam in partem tuto te recipias. Confer, si placet, inter alios Suarez (*De Legibus*, lib. 2. c. 17.... 20), Roselli (*Ethica*, q. 6. a. 1.), I. Schwarz (*Instit. iuris publici universi*, Part. 1. Tit. 2. Instructio 4.). Haec diversitas et obscuritas magna ex parte debetur nonnullis locutionibus valde ambiguis veterum iurisconsultorum, quorum auctoritatem semper magno in pretio scholastici habuerunt. Debetur etiam, meo iudicio, tranquillitati temporum quibus Scholastici Doctores elucubrationes suas conficiebant. Nondum enim experti erant quae ex recentioris *radicalismi* placitis hac misera nostra aetate patimur et lugemus omnes. Hinc optimi illi viri securius disputabant, quoties sermonem ex. gr. habebant de origine dominii proprietatis et iurisdi-

ctionis. Ob eamdem causam minus castigate in praesenti quaestione locuti sunt, et rem sane gravissimam vel minus exacte, vel satis leviter pertractarunt. Dixi, hanc rem esse gravissimam. Prout enim proposita quaestio affirmative vel negative resolvitur, consequenter decernere oportebit, num quae *iuris gentium* esse dicuntur, immutabilitatem illam participent, quae propria est eorum quae sunt naturali lege constituta, an contra mutationi subiiciantur, vel subiici queant, ut cetera quae ex humano arbitrio dependent.

217. **Praemittenda resolutioni quaestionis.** Haec itaque in antecessum animadverte.

I. *Iuris gentium* appellatio maxime in usu erat in veteri legislatione Romanorum. " Sciendum, ait cl. A. Van Gestel in egregio quodam recentissimo Opusculo, discrimen inter ius civile et gentium praecipue locum habuisse in republica et imperio Romanorum. Leges civiles Romanae tantummodo respiciebant Romanos cives; si qui vero peregrini essent intra territorium Romanorum, horum causae et lites diiudicabantur ex iure gentium. Hinc distinctio apud ipsos inter ius Quiritum et ius Peregrinorum; et alius erat praetor et summus iudex urbanus, et alius erat praetor peregrinus. — *Pour les Romains le* IUS GENTIUM *était spécialement le droit des étrangers :* IUS QUO GENTES UTUNTUR. *Gaius l'appelle formellement* LEGES MORESQUE PEREGRINORUM. *C'était le droit commun au genre humain, par opposition au droit civil, au droit des Quirites, qui régissait exclusivement les rapports des citoyens romains entre eux.* (1) — Hoc ius a legislatore romano non erat conditum ; sed iudices romani illud ut praeexistens supponebant. „ (*De iustitia et lege civili*, Praelect. theol. GRONINGAE, 1889.)

II. Veteres iurisconsulti *descriptum ius gentium* censebant esse partem legis naturalis, et ab ea vim obligandi habere, tametsi secundum aliquem loquendi modum

(1) LUCIEN BRUN : *Introduction à l'étude du Droit*, p. 60.

(fortasse plus aequo arbitrarium) discrimen quoddam posuerint inter ipsum et ius stricte naturale. Id expresse fatetur Suarez, quamvis non approbet. " *Iurisperiti* ergo, ait, *communiter* distinguunt ius naturale a iure gentium in hoc, quod ius naturale est commune brutis etiam animantibus: ius autem gentium est proprium hominum. Unde in lib. 1. §. *Huius studii*, et in §. 1. et 2. INSTITUT. *De iure naturali, gentium et civili*, sic dicitur. *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non solum humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in terra marique nascuntur, avium quoque commune est.* Et adhibentur exempla, ut maris et foeminae coniunctio, filiorum procreatio et educatio. De iure autem gentium additur: *Gentium est quo gentes humanae utuntur;* et dicitur a naturali recedere, quia solis hominibus inter se commune est. Additur vero (D. *De iust. et iure*), l. 9. ius gentium vocari, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes peraeque custoditur.* Unde constat, ius gentium censeri etiam naturale, sed speciali modo et proprio hominum, et hoc etiam declarant exempla quae adhibentur in leg. 2, 3, et 4, scilicet *religio in Deum, obedientia ad patres et patriam, vim atque iniuriam propulsare.* Unde ibidem significatur, *hominem homini insidiari* contra ius gentium esse. Adduntur praeterea *manumissiones* et *servitutes*, item *bella, regnorum, dominiorum rerumque divisio, commercia, aliique contractus venditionum* et alia huiusmodi. Et similiter in §. cit. INSTIT. *De iure naturali* eadem exempla adhibentur, praeter religionem et pietatem ad parentes et patriam. Quocirca *iuxta hanc sententiam* divisio illa iuris seu legis in naturalem, gentium et civilem, ita debet ad duas bimembres reduci, ut prius lex dividatur in naturalem et civilem; deinde vero *lex naturalis generatim subdistinguatur in naturalem communem omnibus animantibus, quae absolutam appellationem iuris naturalis retinuit secundum quamdam acceptionem, et legem naturalem propriam hominum, quae iuris gentium appellata est.* „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 17. n. 2.)

III. Quoniam exposita distinctio inter ius naturale,

civile, et gentium loquendi modum continet plus aequo arbitrarium, ut diximus, hinc res accidit in historia iuris valde notanda, ut scilicet mera disceptatio vel potius distinctio de voce commutata sit in gravem disputationem et distinctionem quoad rem ipsam. Scilicet nonnulli philosophi et theologi Suarezio coaetanei *haereditario quodam usu* acceperunt modum loquendi communem a iure romano introductum, quo scilicet ius dividebatur in naturale, civile, et gentium. Ex alia vero parte ipsis minime arrisit interpretatio qua hic loquendi modus in eodem iure accipiebatur. Hinc conati sunt expiscari quoddam ius veri nominis, commune quidem omnibus gentibus, quod tamen neque ex lege naturali neque ex lege civili constitutum sit. Videndum est itaque, utrum propositae interrogationi affirmative, an potius negative respondere oporteat.

218. **Resolutio affirmativa. Suarezii placitum.** Iam age: non desunt qui quaestionem sic enuntiatam affirmative resolvendam esse existimant. Praecipuus patronus et forte parens (1) huius opinionis est Suarez, quem nonnulli breviatores absque ullo examine, more consueto, exscribunt. Iuvat aliquantisper immorari, ut quid haec sententia contineat, intelligatur. Ad haec puncta ea reduci posse videtur.

I. Imprimis itaque Suarez expresse reiicit senten-

(1) Consulto dixi *forte parens*. Difficile enim invenire licet qui ante Suarezium hanc sententiam docuerit, si unum forte excipias Covarruvias ab eo citatum (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 3.), cuius opera non potui habere prae manibus. Affert quidem l. c. etiam auctoritatem Soti, et Bellarmini. Atqui Sotus, ut loquitur ipse Suarez (*De Legibus*, lib. 2. c. 17. n. 4.), ad eos theologos pertinet *qui sentiunt ius gentium habere intrinsecum necessitatem in suis praeceptis, solumque differre a naturali, quia ius naturale sine discursu vel facillimo discursu innotescit; ius autem gentium per plures illationes et difficiliores colligitur*. Quae quidem sententia, ut patet, longe diversa est a sententia Suarezii, qui propterea coactus fuit eam refellere l. c. Quod vero spectat Bellarminum, paulo infra manifeste patebit, quid senserit in hac controversia, atque immerito in huius sententiae favorem citari.

tiam communem iurisperitorum paulo ante relatam. " Concludendum igitur censeo, ait, ius gentium non praecipere aliquid tamquam ex se necessarium ad honestatem, nec prohibere aliquid quod per se et intrinsece malum est, vel absolute, vel supposito tali statu et conditione rerum ; sed haec omnia pertinere ad ius naturale, ac subinde in hoc sensu ius gentium non comprehendi sub iure naturali : nec etiam ab illo differre, quia sit proprium hominum ; nam hoc etiam iuri naturali convenit, vel maiori ex parte, vel etiam omnino, si de iure et de lege proprie loquendum est. „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 17. fin.) Hinc ulterius infert, istiusmodi ius esse *simpliciter positivum et humanum*, quia, inquit, " quatenus continet praecepta affirmativa, non infert necessitatem rei praeceptae *ex sola rei natura per evidentem illationem ex principiis naturalibus. . . . . Et simili modo praecepta negativa iuris gentium, non prohibent aliquid quia per se malum sit* „ (lib. cit. c. 19. n. 2.). Quod si quaeratur, quaenam sit materia huius iuris sic intellecti, videtur ex mente Suarezii esse latissima, siquidem ad illud revocat ius belli offensivi, atque ipsam regnorum divisionem, et sedium occupationem, sive divisionem agrorum per dominium proprietatis (c. 18. n. 2. c. 19.). (1)

II. Modum, quo tale ius introductum et constitutum est, sic explicat Suarez. " Praecepta, ait, iuris gentium in hoc differunt a praeceptis iuris civilis, quia non scripto sed moribus, non unius vel alterius civitatis aut provinciae, sed omnium vel fere omnium nationum constant. Ius enim humanum duplex est, scilicet scriptum et non

(1) Ex hac doctrina perperam acceptata vel intellecta quidam hibernus scriptor catholicus recentissimus, postquam statuerit α) ius gentium esse positivum; β) ius positivum mutari posse; γ) divisionem agrorum ad ius gentium pertinere: ex hac propositionum serie tandem concludit, posse ergo legislatorem civilem divisionem agrorum infectam facere et introducere proprietatem *comunalem*, ut aiunt. En quo ducunt nonnulla parum castigate dicta quae apud Doctores, ceteroquin optimae notae, in quaestione praesenti aliisque his affinibus inveniuntur! Confer (*Études Religieuses*, to. 44. p. 121.), item M. Liberatore (*Principii di Economia politica*, Parte 2. c. 2.).

scriptum...; constat autem, ius gentium scriptum non esse, et ita in hoc differre ab omni iure civili scripto, etiam imperiali et communi. Ius autem non scriptum, si moribus constat, quod sit unius gentis moribus introductum et illas tantum obligat, dicitur etiam civile: *si vero introductum sit moribus omnium gentium et omnes obliget, hoc credimus esse ius gentium proprium, quod differt a naturali, quia non naturae sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento, et universalitate.* „ (c. 19. n. 5.)

III. Probat existentiam huius iuris sequenti ratiocinatione. " Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque nationis. Quapropter licet unaquaeque civitas, respublica, aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat. Nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes singillatim, quin indigeant aliquo mutuo iuvamine, et societate, et communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ad moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat. Hac ergo ratione indigent aliquo iure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem, non tamen sufficienter et immediate quoad omnia, ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu earumdem gentium introduci. *Nam sicut in una civitate vel provincia consuetudo introducit ius, ita in universo humano genere potuerunt iura gentium moribus introduci.* „ (loc. cit.)

IV. Non explicat autem Suarez loc. cit. rem ceteroquin praecipue explicandam. Suppono enim ex doctrina Angelici (*Summa th.* 1. 2ae q. 97. a. 3.), nullam consuetudinem inducere posse vim obligandi nisi pro eo quantum tacite saltem in id consentiat qui vere et proprie

dictam potestatem legiferam habet. Quaeritur itaque, ex qua auctoritate istiusmodi mores totius fere humani generis vim nanciscantur obligativam in rebus, quae ceteroquin minime prohiberi vel praecipi supponuntur a naturali lege? Huic interrogationi Suarez, ut dixi, minime respondet in cit. libro. Videtur tamen haec aptari posse responsio ex his quae disputat lib. seq. c. 3. Nimirum, ex mente huius doctoris, cum homines in societatem aliquam perfectam congregantur, statim ex vi naturalis rationis intelligitur esse *in toto illo corpore* potestas legifera, quam Deus vult esse in humano genere. Quum itaque ex dictis totum humanum genus constituat unum quoddam corpus *vere sociale* non solum perfectum, sed magis adhuc perfectum, quam sit unaquaeque societas politica seorsum sumpta, hinc in eo existere dicendum est quamdam communem auctoritatem et potestatem iurisdictionis proprii nominis ad obligandum non unam aut alteram sed omnes omnino nationes, cuius exercitium continetur in illo ipso usu quo iura gentium dicuntur introduci et constitui.

V. Quum ius descriptum ex libera voluntate hominum constituatur, hinc, per se loquendo, nihil vetat, quominus per contrarium non usum vel in toto, h. e. ubique, vel in parte sive alicubi abrogetur. Qua in re notandum est, ex mente Suarezii, ius gentium dupliciter dici, sensu scilicet latiori, et sensu proprio et strictissimo. Primum est quod singulae civitates vel regna *intra se* observant: quia tamen similiter invenitur in omnibus fere populis vel gentibus, hinc ius gentium appellatur, quia commune est propter convenientiam ipsarum in tali vel tali lege. Hoc porro, ait Suarez, *potest immutari a particulari regno vel republica, quantum ad ipsam, quia, ut est in illa, revera est tantum civile intrinsece, ut sic dicam* (loc. cit. c. 20., n. 6). Aliud vero ius, a naturali et civili distinctum, est quod omnes populi vel gentes *inter se* servare debent, et ex earumdem usu et moribus commune evasit, quatenus inter se societatem aliquam habent vel communicationem, ut supra dictum est. Loquendo itaque de hoc iure, Suarez loc. cit. affirmat, dupliciter posse mu-

tari. Uno modo, si nationes omnes consentirent in talem mutationem, vel si paulatim introduceretur consuetudo contraria et praevaleret: quod quidem, addit, *licet cogitari possit ut non repugnans, moraliter non videtur possibile.* Alio modo, si communitas praeciperet, ut inter partes et membra sua tale ius non servetur: *et hic modus*, ait, *est possibilis et moralis; sic enim ius gentium de servitute captivorum in bello iusto in Ecclesia mutatum est, et inter Christianos id non servatur ex antiqua Ecclesiae consuetudine, quae est velut speciale ius gentis fidelis et omnino servandum.*

219. **Difficultates adversus expositam Suarezii opinionem.** Haec sunt quae ex mente Suarezii doctoris de hac re dici possunt, quaeque, maiori qua potui fidelitate, ipsius fere verbis expressi. Minime tamen inficior ea esse difficilia admodum non una de causa. Sincere dicam quod sentio, salvo meliori.

I. Difficillime creditu est, ubique gentium dari communem et constantem consensum in rem ad mores pertinentem, qui non sit ex naturali eoque evidente dictamine rationis naturalis, nisi forte repetatur ex primaeva revelatione. Si primum, pertinebit ad legem omnium cordibus insertam, naturalem scilicet: sin alterum, pertinebit quidem ad ius positivum, sed divinum, de quo hic non est quaestio. Nec valet dicere, id ideo evenire, quia quae dicuntur iuris gentium, sunt naturae propinqua admodum, adeoque facillimo et cuique obvio discursu concludi possunt ex primis principiis synderesis. Ut enim ante notavimus cum S. Thoma [164], conclusiones id genus non sunt quidem *principia* simpliciter prima legis naturae, sed certe tamquam verissima *praecepta* ex his principiis deducuntur, quin inter haec praecepta primatum obtinent. Hinc Aristoteles 5. *Ethic.* c. 7. tractans distinctionem inter iustum *naturale*, gr. φυσικόν, et *legitimum* seu positiva lege inductum, gr. νομικόν, primum dicit esse illud quod, quia pendet ab ipsa natura, non ex decreto hominum, ubique gentium habet eamdem vim obligandi; aliud e contrario esse illud, quod non ubique habet eamdem vim, ex opposita scilicet ratione, quia scilicet ex arbitrio

hominum vim obligandi habet. (1) Confer quae diximus in Logica agentes de sensu naturae communi [*Pr. Ph.* 323, seqq.].

---

(1) En verba Stagyritae. *Ius civile autem aliud naturale est, aliud legitimum. Naturale, quod ubique gentium idem valet, non quia ita vel decretum sit vel non decretum. Legitimum autem, quod ab initio, hoc an illo modo fiat, nihil refert, quale est illud, mina captivum redimere, aut illud, capram Iovi immolare non oves; praeterea leges omnes quas de rebus singularibus ferunt, ut Brasidae sacra facere, et quaecumque a populis scita vel decreta sunt.* Porro Philosophus hic vocat ius *civile*, ut notavit S. Thomas, non quod est a lege civili constitutum, sed quo cives utuntur, qui quidem diriguntur tum his quae ad ius naturale pertinent, tum his quae positiva lege fuerint stabilita. Praestat hic subiicere quae in horum verborum interpretationem scribit Sylvester Mauro. " Iustum autem seu ius simpliciter dictum dividitur in naturale et legitimum seu positivum. Ius naturale est, *quod quia pendet ea ipsa natura, non autem ex decreto vel opinione hominum, ubique gentium habet eamdem vim obligandi, ideoque est ubique servandum.* Ex. gr. est ius naturale, ut neminem laedamus, ut depositum reddamus, etc. Quod enim haec sint facienda, pendet ex ipsa natura, non autem ex decreto vel opinione hominum, ideoque ubique gentium tenentur homines non se invicem laedere, depositum reddere, etc. Ius legitimum seu positivum est, *quod quia non pendet ex ipsa natura, sed ex decreto et opinione hominum, non ubique habet eamdem vim, neque est ubique servandum, imo tale est ut, antequam quidquam sanciatur, nihil referat, an operemur sic vel sic, postquam vero sancitum fuerit, refert.* Tria autem exempla iuris positivi affert Aristoteles... Debet autem adverti, quod ius naturale latius sumitur ab Aristotele, quam a iuristis. Explicatur. Duo sunt genera actionum ab homine faciendarum. In primo genere sunt actiones faciendae ab homine, in quantum animal est, quae proinde ex instinctu naturae fiunt ab aliis animalibus. Tales sunt coniunctio maris cum femina, educatio liberorum, etc. Videmus enim quod etiam animalia bruta ex instinctu naturae coniunguntur ad generandos filios, filios generatim educant, etc. In secundo genere sunt actiones faciendae ab homine, in quantum rationalis est, quae proinde non fiunt a brutis, sed faciendae censentur ab omnibus gentibus. Huiusmodi sunt, quod pacta serventur, quod legati etiam hostium sint tuti, etc. Iuristae igitur ius naturale vocant solum illud ius, quod respicit actiones faciendas ab omnibus animalibus, adeoque dicunt, ius naturale esse quod natura docuit omnia animalia: ius vero respiciens actiones proprias soli naturae rationali vocant ius gentium, ideoque dicunt, non esse de iure naturae, sed solum de iure gentium, quod legati sint tuti, pacta serventur, etc. *Aristoteles e converso nomine iuris*

II. Certum est, legem, praesertim adeo universalem quae omnes gentes vere obliget in conscientia, debere proficisci ex vera potestate iurisdictionis. Quaerimus itaque, quaenam sit haec potestas, unde rationem verae legis inducunt mores et consuetudo populorum, quibus dicitur inniti hoc ius gentium. Non est auctoritas divina; haec enim, sistendo in ordine pure naturali, immediate non exercetur nisi per legem naturae, ad quam dicitur tale ius minime pertinere. Non est auctoritas politica seu civilis, siquidem tunc, ut expresse fatetur Suarez (c. 20. n. 6.), ius gentium minime intrinsece differret a iure civili. Oportet itaque recurrere ad potestatem illam iurisdictionis universalem, de qua paulo ante dictum est, cuius subiectum sit consensus communis populorum. Sed haec est vera fictio valde nociva propriae independentiae singularum nationum, quippe quae in hac hypothesi evaderent totidem quasi provinciae cuiusdam magni et universalis Imperii seu Reipublicae, quae sub vago nomine *Humani Generis* in scenam adduceretur. Accedit quod, in hac hypothesi, si maior pars gentium consentiret in constituendis vel abolendis quae ad ius gentium pertinere dicuntur, ceterae obedire tenerentur, siquidem alias separari deberent a societate generis humani, quod quidem est impossibile.

III. Ratiocinatio adhibita a Suarezio [218, III.] rem praesentem nullo modo evincit. Verissimum quidem est, dari quamdam communicationem iurium et officiorum inter gentes ad invicem, quae quidem *lato quodam sensu* unam quamdam *societatem* efficit totius generis humani. Verissimum etiam est, aliquam communem legem debere existere, unde haec iura et officia vim obligandi habent. Sed utrumque sufficienter praestat lex naturae, sive qua-

---

naturalis comprehendit ius respiciens actiones non solum communes homini cum aliis animalibus, sed etiam proprias hominis. Ius igitur naturale, prout sumitur ab Aristotele, potest subdividi in ius gentium et ius naturale, prout sumitur a iuristis. „ (*Aristotelis Opera... illustrata a Sylvestro Mauro*, vol. 2. pag. 136. Parisiis, Lethielleux 1886.)

tenus individualia iura et officia omnibus et singulis hominibus communia praescribit, sive quatenus mutuam independentiam cuiusque nationis naturaliter propriam et fidelitatem in mutuis nationum foederibus servandam sua sanctione confirmat. Atqui in his omnibus nihil elucet quod ad legem naturalem vel civilem non referatur immediate.

IV. Postremo durissimum est, quod de mutabilitate iuris gentium ex hoc opinandi modo asseritur. Cum enim divisio sedium sive agrorum soleat afferri in veteri iure, ut exemplum praecipuum eorum, quae dicuntur ad ius gentium pertinere, deducendum foret cum recentissimo illo scriptore hiberno de quo paulo ante mentionem iniecimus [218, nota], posse valide auferri in unaquaque natione dominium stabilis proprietatis et proprietatem, ut aiunt, communalem induci, si forte illi, qui rem publicam in ea natione administrent, id expedire iudicaverint. Expresse enim asserit Suarez, ut diximus, illa etiam, quae ad ius gentium strictissime sumptum referuntur, in aliqua gente mutari posse, *si ea praeciperet ut inter partes et membra sua tale ius non servetur*. Haec certe et alia his gemina refutatione non egent, sed veniam merentur propter duplicem causam ante indicatam [216].

220. **Concluditur resolutio negativa.** Propter haec argumenta, maxime attenta improbitate temporum in quae incidimus, existimo omnino dicendum esse cum *communi veterum iurisconsultorum sententia*, ea quae a iure civili vim obligandi non habent, hanc vim immediate nancisci ex lege naturae, quidquid demum sit de *modo illo loquendi*, quo ius stricte naturale ab illis distinguebatur a iure gentium, de quo modo loquendi non est multum litigandum, cum probabilem possit recipere interpretationem, ut paulo infra dicemus. Accedit, quod nullum omnino exemplum afferri queat in contrarium, ut in altero volumine elucebit, praesertim quando de dominio proprietatis agemus, et de mutuis gentium inter se iuribus et officiis. Ceterum, ne ulla subrepat aequivocatio verborum, quaedam debent diligenter animadverti.

I. Quemadmodum individua, ut talia, h. e. secundum

personalem independentiam qua fruuntur, mutuis officiis et iuribus inter se devinciuntur, quaeque propterea individualia dicuntur [196]; sic etiam diversae societates civiles invicem independentes, sive status, mutuas inter se relationes habent, quasdam quidem ex benevolentiae, quasdam vero ex rigorosae iustitiae officio, ut suo loco dicemus. Inde ius, quod modo *internationale* communiter appellatur, et est pars iuris quod *sociale* vocavimus [n. c.], prout unaquaeque perfecta societas spectatur quoad *externas* relationes, quas habet cum alia eidem aequali et ab ea independente. Haec porro iura et officia sunt duplicis generis, *congenita* nimirum et *adventitia*. Illa oriuntur proxime ex ipsa naturali constitutione et mutua independentia cuiusque societatis sive status, proinde aeque vigent inter omnes, quippe eadem est uniuscuiusque natura et personalis dignitas: haec vero nituntur in mutuis foederibus quae invicem paciscuntur, adeoque diversa esse possunt pro diversitate horum foederum. Ceterum, utriusque generis officia et iura vim obligandi proxime et immediate repetuntur ex lege naturae, non vero ex lege aliqua positiva. Quod enim pacta legitime inita sint fideliter servanda, immediate pertinet ad legem iustitiae naturalis: similiter etiam generalia benevolentiae et iustitiae officia, quibus societates diversae inter se devinciuntur.

II. Ius *internationale*, modo descriptum, confundi non debet cum *iure gentium*, de quo veteres iuristae et scholastici locuti sunt. Generatim enim isti ius gentium appellabant, quemadmodum definitur (L. 9. D. *De iustitia et iure.*), *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit et apud omnes peraeque custoditur*. Atqui manifestum est, multa esse eiusmodi quae ad ius internationale minime pertinere dici queunt, puta officia et iura individualia communia omnibus hominibus et communiter agnita; item socialia officia et iura quae ad internum statum cuiusque societatis civilis per se pertinent, quaeque communi similiter consensu agnoscuntur, ut est naturale officium obedientiae debitae his qui praesunt. E contrario multa sunt iura et officia internationalia quae non possunt dici pertinere ad ius gentium, nimi-

rum quae mutuis foederibus innituntur, nec propterea communia sunt omnibus gentibus, tametsi iuris gentium recte dicatur esse generale debitum fidelitatis in pactis servandis.

III. Hinc aliud et potissimum discrimen inter ius internationale de quo recentiores, et ius gentium de quo veteres. Nimirum quaecumque iura et officia proxime innituntur in mutuis foederibus, quae inter se diversae gentes paciscuntur, possunt valide et licite cessare, si rescindantur illa ipsa pacta quibus ea innituntur, quod quidem valide et licite fieri potest, puta ex mutuo consensu utriusque partis, vel si altera promissa non servet. Id tamen dici nullo modo potest de his, quae iuris gentium dicebantur a veteribus, ut est ex. gr. proprietas possessionum. Id fatetur expresse ipse Bellarminus, quem propterea Suarez non debuisset citare in favorem suae opinionis, ut ante monuimus [pag. 384, nota]. " Ius gentium. ait, partim est naturale, partim positivum, quia pendet quidem ab humana constitutione, id est, a consensu omnium gentium, sed non pendet ex auctoritate principis, vel magistratus particularis. Ex quo sequitur, quod ea quae sunt iuris gentium, quia sunt aliquo modo naturalia, *ideo prohibentur quia sunt mala;* contra autem quae sunt de iure civili, quia sunt pure positiva, ideo sint mala quia prohibentur. Rursus sequitur, quod quae sunt iuris gentium, quia sunt aliquo modo naturalia, *non possint a principibus abrogari vel immutari;* contra autem quae sunt de iure civili, quia sunt pure positiva, sicut a principe vel magistratu constituuntur, ita posse a magistratu vel principe abrogari. „ (*De Clericis*, lib. 1. c. 29.) (1) Ex quo praecipue colligitur corollarium maxime

(1) Suarez loquendo de iure gentium ita loquitur. *Praecepta negativa iuris gentium non prohibent aliquid, quia per se malum sit; nam hoc etiam est mere naturale: unde ex parte humanae rationis non est ius gentium tantum ostensivum malitiae, sed constitutivum. Itaque non prohibet mala, quia mala sunt, sed prohibendo facit esse mala... Unde tandem concludi videtur, ius gentium simpliciter esse*

notandum, et ad quod constabiliendum tendit tota praesens disquisitio, legislatores scilicet debere constanter respicere ad ius gentium, tamquam ad normam tutissimam quam sequantur, et a qua ipsis deviare minime liceat. Tale enim ius exhibet ipsissimum ius naturale, prout illud generatim necessitatibus vitae et societatis humanae applicatur ipso dictamine communis sensus naturae et conscientia totius humani generis. Quae omnia notatu dignissima sunt ne in re valde gravi deerretur.

SECTIO VIII.

Expenditur Doctrina Aquinatis in hac quaestione.

221. **Disquisitionis utilitas.** Quoniam resolutio tradita in sectione praecedente momenti est gravissimi, pretium operae esse iudicavimus hanc specialem disquisitionem instituere, ut constet quae sit mens Aquinatis ea

humanum ac positivum. (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 2, 3.) Porro haec in terminis contradicunt his quae ex Bellarmino exscripsimus, quippe qui expresse inquit, ius gentium non esse *simpliciter*, sed *ex parte tantum* positivum, et ob eam causam, quae tali iure prohibentur, *ideo prohiberi quia mala.* Praeterea, Suarez loquens de mutabilitate eorum quae pertinent ad ius gentium, etiam strictissime sumptum, non dubitavit haec scribere. *Potest aliqua communitas praecipere ut inter partes et membra sua tale ius gentium non servetur; et hic modus* (mutationis) *est possibilis et moralis.* Possunt itaque principes relate ad societatem, in quam habent potestatem legiferam, possunt, inquam, abrogare et immutare quae iure gentium praecipiuntur vel prohibentur. Atqui hoc rursus contradicit in terminis sententiae Bellarmini. Tantum itaque differt utriusque huius doctoris opinio, ad substantiam quod attinet et est in hac quaestione praecipuum, quantum affirmatio differt a negatione. Haec monere volui, ne quis interpretationem Suarezii in hac re exhibeat quasi *commune quoddam placitum* theologorum, ut malo fato effecit scriptor quem ante citavimus [pag. 385.]

de re. Quemadmodum enim Bellarminum, sic etiam Aquinatem Suarez in favorem suae opinationis adducere non dubitavit. (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 3.) Non una est utilitas quae inde decerpi potest. Imprimis enim non parum refert scire, quid in re adeo gravi senserit et docuerit scholasticorum omnium princeps et magister. Praeterea, id pernecessarium est pro recta intelligentia quarumdam locutionum, quae a S. Doctore non eo sensu adhibentur ac modo usurpari consueverunt: quod quidem nisi fiat, ingens confusio suboriretur, et auctoritate tanti magistri confirmari poterunt quae ne somniavit quidem. Postremo, ex hac expositione constabit, non sine rationabili causa veteres legistas adductos fuisse ad distinguendum ius naturale a iure gentium, tametsi utrumque ex ipsa lege naturali vim obligandi immediate habeat. Etsi enim id videri possit ad merum usum sermonis pertinere, praestat tamen noscere, quinam sit legitimus sensus verborum illius codicis, Romani scilicet, quem sapientes *rationem scriptam* appellare non dubitarunt. Iam age: tria prostant loca in quibus Angelicus hac de re pertractat, nimirum in 5. *Ethic.* lect. 12., *Summa theol.* 1. 2ae q. 95., et 2. 2ae q. 57. Haec itaque examini subiicimus.

222. **Expenditur primum testimonium.** Quod primum locum spectat, ibi declarat S. Doctor divisionem a Philosopho traditam iuris in *naturale* et *legitimum*, de qua ante mentionem fecimus [219, nota]. Etsi vero ibi agat munus interpretis, sic tamen mentem Aristotelis declarat, ut suam etiam manifeste simul aperiat. En eius verba. " Primo, inquit, manifestat (Philosophus) iustum *naturale* dupliciter. Uno modo, secundum effectum vel virtutem, dicens: iustum naturale est, quod habet ubique eamdem potentiam et virtutem ad inducendum ad bonum, et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit, eo quod natura, quae est huius iusti causa, eadem est ubique apud omnes. Iustum vero ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri et non

videri, id est, non oritur ex aliqua opinione humana, sed natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia, et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventa, et quae sunt propinqua: ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non furandum, et similia; alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic *iusta legalia*. Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem natura est hominis, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt iustum naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scilicet ut homo est animal rationale, vocant iuristae ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, scilicet quod pacta sint servanda, et quod legati apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. UTRUMQUE AUTEM HORUM COMPREHENDITUR SUB IUSTO NATURALI, PROUT HIC A PHILOSOPHO ACCIPITUR. „ Huc usque Angelicus.

Iam age: nisi quis caecutire velit, tria perspicere potest ex recitatis verbis plane perspicua. Primo, ius seu iustum naturale, de quo Philosophus, ad legem naturae pertinere immediate, et ex ea vim obligandi proxime habere, non vero ex humano placito vel opinione. Propterea dicitur a S. Thoma ius quod *natura constat*, seu viget, et *quod natura menti humanae indidit*, et *hac de causa* distinguitur ab eo quod civile nuncupamus et lege positiva innititur. Secundo, tamquam criterium infallibile rei ad tale ius pertinentis in eo cerni, quod omnes gentes ipso utantur, propterea quia talis virtutis est, ut haec ubique locorum exerceatur. Quin Angelicus addit, ea quae sunt huiusmodi, non utcumque ad legem naturae perti-

nere, sed connumeranda esse vel inter prima indemonstrabilia praecepta huius legis, vel saltem inter conclusiones quae his indemonstrabilibus principiis sint valde *propinquae*, quemadmodum videre licet in Decalogo, ut idem S. Doctor notavit (*Summa theol.* 1. 2ae q. 100. a. 1, 3, 6.). Tertio, quae propterea in Romano Codice dicuntur ad ius gentium pertinere, ut fidelitas servanda in pactis, non lege aliqua positiva constare, sed in ipsa lege naturae, quod vim obligandi spectat, inniti proxime et immediate, secus ac sunt ea quae ex voluntate humani legislatoris proxime dependent.

223. **Expenditur alterum testimonium. Quo sensu ius gentium vocetur positivum.** Accedo nunc ad expositionem doctrinae quam de hac re tradit Angelicus in secunda parte *Summae theologicae*, ac primo quidem in 1. 2ae q. 95. Quum enim ibi S. Doctor loquatur de iure gentium, quasi de iure quodam *positivo*, exquirere oportet, quo sensu hanc vocem usurpet, utrum scilicet accipiatur pro iure quodam *simpliciter positivo*, uti vult Suarez, an contra pro iure *naturali-positivo*, quae est procul dubio res valde diversa. Haec itaque animadverte.

I. Supposito generali principio, quod *omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur*, haec subdit. " Sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut *conclusiones* ex principiis, alio modo sicut *determinationes* quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrative producuntur (1): se-

(1) Ex his verbis manifestum est, in haec verba minime congruere distinctionem, qua Suarez utitur ad fulciendam suam sententiam, de duplici nimirum genere conclusionum, quarum nonnullae per rigorosam et necessariam illationem ex principiis legis naturae derivantur; nonnullae vero per modum conclusionum non absolute necessariarum, sed simpliciter congruentium, quae deinceps obligatoriae evadant ex humano decreto. S. Thomas procul dubio in recitato testimonio loquitur unice de conclusionibus primi generis; tales enim esse oportet, quae ex principiis communibus *demonstrative* producuntur.

cundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum; sic, hoc quod est, *non esse occidendum*, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est, *nulli esse faciendum malum:* quaedam vero per modum determinationis; sicut lex naturae habet, quod *ille qui peccat puniatur*, sed quod *tali poena vel tali* puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. „ (1. 2ª. a. 2.)

II. Praedicta duo genera legum humanarum, sive humanitus positarum, differunt quoad virtutem obligandi. Quae enim primo modo derivantur ex principiis communibus legis naturae, duplici titulo obligant, videlicet ex vi ipsius legis naturae, et ex vi humanae auctoritatis seu iurisdictionis: quae vero alio modo colliguntur, non habent vim obligandi nisi ex lege humana. En verba S. Doctoris quae immediate excipiunt testimonium proxime recitatum. *Utraque igitur*, ait, *inveniuntur in lege humanitus posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.* Eamdem omnino distinctionem tradit S. Doctor de lege divina, h. e. divina revelatione promulgata in veteri et novo Testamento. " Ius divinum, inquit, dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet; partim autem de his quae fiunt iusta institutione divina. *Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest*, SICUT IUS HUMANUM: *sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala; quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.*„ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 57. a. 2. ad 3.)

III. Si ius accipiatur pro lege [181, II], ius gentium est species quaedam iuris seu legis positivae, adeoque, prout huiusmodi, distinguitur a lege naturali. Ita S. Thomas q. cit. a. 4. corp., et ad 1um. Ratio sumi potest ex

his quae idem S. Doctor docet paulo inferius in q. 97. a. 3., ubi tractat de vi consuetudinis. Lex enim humana dupliciter constituitur seu promulgatur, verbo scilicet et facto sive actibus maxime multiplicatis qui consuetudinem efficiunt. Porro hic posterior modus speciali quadam et manifestissima ratione verificatur, quando haec consuetudo non est unius populi tantum, sed omnium, ut contingit in his quae iuris gentium esse dicuntur. Ergo talis consuetudo virtutem legis obtinet, ac propterea *hoc sensu* ius gentium merito spectari potest tamquam species quaedam legis humanae positivae, ut ceterae humanae leges quae ipsa consuetudine stabiliuntur. Si vero quaeratur, ex qua auctoritate haec obligandi virtus proveniat, respondendum est, id haberi ex propria auctoritate cuiusque gentis, quae in rebus eiusmodi similiter exercetur apud omnes, quaeque residet vel in tota multitudine seu populo, si gubernium sit democraticum, vel in una persona determinata vel coetu, si gubernium sit monarchicum vel aristocraticum. Ita expresse S. Thomas. " Multitudo, ait, in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit „ (a. c. ad 3um).

IV. Tametsi ius gentium ex modo dictis, sicut species quaedam iuris seu legis positivae recenseatur, non est tamen ius *mere positivum, sed ad illas leges humanas pertinet, quae sua etiam auctoritate praecipiunt vel prohibent quae lege naturali sunt praecepta vel prohibita.* Ita

expresse omnino S. Thomas, et quidem in eodem articulo, ubi ius gentium considerat ut speciem iuris positivi et a lege naturali distingui affirmat. Appellans enim ad doctrinam paulo ante exscriptam de duplici modo quo lex humanitus posita derivatur a lege naturae, videlicet per modum demonstrativae conclusionis, vel per modum determinationis, haec habet. " Est enim primo, ait, de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet a. 2.^m huius quaest., et *secundum hoc* dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est ibidem. Nam *ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae* SICUT CONCLUSIONES EX PRINCIPIIS ; *ut iustae emptiones, et venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt*, QUOD EST DE LEGE NATURAE, *quia homo est naturaliter animal sociabile*, ut probatur in 1. *Politic.* Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat „ (q. 95. a. 4. corp.). Hinc in resp. ad 1um haec infert. *Dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis ; unde de facili in huiusmodi homines consenserunt.* Quocirca manifestissimum est, ex mente S. Doctoris, ea quae iuris gentium esse affirmat, derivari a principiis primis et indemonstrabilibus legis naturae, non solum ut conclusiones demonstrative inde productas, sed ut conclusiones primis principiis *propinquas*, quaeque propterea de facili in omnium oculos incurrunt.

V. Hinc tria existunt capitalia discrimina, quibus hoc ius positivum, quod dicitur ius gentium, differt a iure *pure positivo* quod ex *sola* humana voluntate vim obligandi habet. Etenim primo, ius gentium vindicat sibi *etiam* vim obligandi ex consuetudine omnium gentium, et sub hoc respectu positivum merito dici potest, sed *non unice:* habet enim etiam vim obligandi ex lege naturae, ut dictum est. Similiter etiam praecepta Decalogi bene pos-

sunt dici esse de iure positivo divino, propterea quia sunt divina revelatione promulgata; sed sunt insuper de lege naturae: unde duplici titulo virtutem obligandi habent. Secundo, quae ad ius gentium a B. Thoma revocantur, sunt tali iure praecepta quia bona necessaria, et prohibita quia de se mala: non vero evadunt sic bona vel mala, quia tali iure praecipiuntur vel prohibentur. Hinc tertio et praecipue, quae sunt huiusmodi, nulla contraria consuetudine vel humana auctoritate possunt mutari nisi materialiter, quemadmodum cetera quae ex lege naturali vim obligandi habent [157]. Quocirca ius gentium in quaestione, quam huc usque examinavimus, vocatur quidem ab Angelico *ius quoddam positivum*, sed sensu omnino diverso, immo et plane contrario ei, quo hanc vocem in ea re Suarezius usurpavit, ut patet praesertim ex his quae habet (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 2.).

224. **Exponitur tertium testimonium. Doctrina veterum iurisconsultorum ex mente Aquinatis.** Ex his quae huc usque disputavimus, duplex discrimen elucet quod ex doctrina Angelici constitui potest inter ius gentium et ius naturale, accipiendo scilicet ius pro lege seu regula iusti. Primum discrimen est *formale*, considerando nimirum formalem rationem utriusque iuris seu legis. Nimirum, quae sunt iuris naturalis, prout talia, vim obligandi repetunt ex sola divina voluntate mediante dictamine naturalis rationis, adeoque independenter et antecedenter ad quodcumque exercitium humanae auctoritatis sive iurisdictionis. E contrario, quae iuris gentium a Divo Thoma esse dicuntur, secundum quod ad tale ius revocantur, vim obligandi repetunt ex auctoritate iurisdictionis, quae existit in omni societate civili, ut suppono, quaeque, ut dictum est, in rebus istiusmodi similiter exercetur apud omnes gentes, non quidem solemni quodam decreto, sed ipso usu et consuetudine populorum, adiuncto tacito saltem consensu eorum in quibus talis potestas residet. Hoc discrimen est *formale*, non *materiale*. Ut enim exposuimus, quae iure gentium praecipiuntur vel prohibentur, simul etiam, immo et antecedenter sunt praecepta vel prohibita lege naturali. Alterum

vero discrimen est *materiale*, acceptum ex duplici modo quo vox *naturae* usurpari consuevit, praesertim apud veteres. Saepenumero enim natura accipitur generatim pro essentia seu substantia: saepenumero etiam accipitur pro natura sensibili. [*Pr. Ph.* 431; *Met. Sp.* 4.] Primo modo minime contradistinguitur contra rationem, quin haec dicitur pars praecipua naturae humanae: contra vero, si alio modo sumatur. Hinc si consideretur materia, circa quam obligatio legis versari potest, quaedam conveniunt homini, accepta natura in priori sensu, quaedam autem altero dumtaxat. Hinc aliud discrimen inter ius naturale et ius gentium, quod attulimus in primo testimonio quod expendimus. Utrumque discrimen Angelicus brevissime subindicavit in 1. 2ae q. 95. a. 4. ad 1um dicens: *Distinguitur tamen* (ius gentium) *a lege naturali* MAXIME *ab eo quod est omnibus animalibus commune;* h. e. praesertim si consideretur secundum quod versatur circa ea quae communia sunt homini et ceteris animalibus. Porro haec omnia luculentissime iterum exposuit et expolivit in postremo testimonio quod de praesenti quaestione habemus, quodque, tametsi longius, integre hic transcribimus.

" Dicendum, quod sicut dictum est art. praeced., *ius* sive *iustum* naturale est, quod *ex sui natura* est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est *naturaliter alteri commensuratum*, non secundum absolutam sui considerationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum: si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius vel illius; sed si consideretur per respectum ad utilitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc, quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. *Politic.* c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus.

Et ideo ius, quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali *sic dicto* recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit leg. 1. *De Iustitia et Iure*, quia *illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.* Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis: et *ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem quae hoc dictat.* Et ideo dicit Gaius iurisconsultus. *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium.* „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 57. a. 3.) Ex qua doctrina sic concludit in responsione ad 3um. *Dicendum quod, quia ea quae sunt iuris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta* (in corp. art.).

In recitato testimonio duo continentur, alterum et praecipuum quod ad *rem ipsam* spectat, alterum vero minus praecipuum quod respicit *loquendi modum.*

Nimirum imprimis S. Doctor manifestissime repetit, quod in alio duplici testimonio docuit ante exposito, nimirum ea, quae iuris gentium dicuntur esse inclusa et quidem proxime in primis principiis legis naturae, utpote conclusiones his principiis *propinquas.* Id unum quaeri potest, cur B. Thomas ea revocet ad ius naturale, dum contra in 1. 2^{ae} q. 95. a. 4. dixerit, ea pertinere ad ius positivum. Ceterum responsio facilis est duplici de causa. Prima est, quia ius gentium, tametsi dicatur positivum, est tamen simul naturale, ut exposuimus: nihil mirum proinde, si, pro re nata, modo sub una, modo sub altera ratione consideretur. Altera est, quia in 1. 2^{ae} q. 95. a. 4. ius accipitur pro lege, ut manifestum est ex toto contextu; dum contra in art. praesenti accipitur pro *iusto*, secundum quod est obiectum iustitiae. Iam age: si priori modo consideretur ius gentium, dici debet positivum, ob rationem ante expositam, quia nimirum, qua tale, spectatur in ordine ad consuetudinem omnium populorum, quae vim positivae legis habet. E contrario, quando altero

modo spectatur, dici debet simpliciter *naturale*, quia nimirum ex ipsa rei natura iustitiam habet, secundum quod docet Angelicus in toto hoc articulo. Habes aliquid huic rei simile, si consideres ex. gr. legem civilem prohibentem homicidium. Si quis attendat ad hanc ipsam legem formaliter et in se spectatam, debet eam appellare positivam: si contra consideret ipsum homicidium, quod est materia talis legis, procul dubio et sine ullo addito debet dicere illud esse contra ius naturale.

Quod autem spectat aliam partem huius articuli, qua scilicet ius gentium *secundum specialem quamdam rationem* distinguitur a iure naturali, in hunc finem ab Angelico refertur, ut *probabili aliqua interpretatione vindicet modum loquendi* usitatum veterum iurisconsultorum, qui in eo secernebant ius naturale a iure gentium, quod primum versetur circa id quod est *commune omnibus animalibus*, alterum vero sit proprium hominis, ut homo est, seu rationalis. Certe quidem non possunt subtiliori aeque ac elegantiori modo vindicari hae locutiones Romani Codicis, quam si declarentur iuxta doctrinam huius articuli. In hoc tamen otiose quispiam litigaret, dummodo firmiter retineat, quod in tota quaestione praecipuum esse diximus, videlicet, ea quae iuris gentium dicuntur a B. Thoma, non ex sola lege humanitus posita, sed ex lege etiam naturali vim obligandi immediate habere.

225. **Summa doctrinae Aquinatis hactenus expositae.** Ut itaque summatim comprehendamus, quid Angelicus senserit de propria ratione *iuris gentium*, id his quatuor sequentibus assertionibus continetur.

I. Lex humanitus posita ea dicitur, quae proficiscitur a voluntate hominis ratione regulata, dum contra lex divina et naturalis proficiscitur a rationabili Dei voluntate. Dupliciter vero instituitur seu promulgatur humana lex, nimirum verbo vel scripto, et facto seu consuetudine. Porro ius gentium, secundum quod ius accipitur pro lege, pertinet ad hunc ultimum modum legis humanae, quae scilicet usu et consuetudine vim legis habet. *Atque hoc sensu dicitur ius positivum.*

II. Lex humanitus posita quandoque derivatur a prin-

cipiis legis naturae, ut conclusio demonstrative inde producta, quandoque autem per modum determinationis cuiusdam naturali lege minime praeceptae. Quae lege humana prohibentur primo modo, ideo prohibentur quia mala: quae contra prohibentur alio modo, ideo sunt mala quia prohibentur. Atqui ius gentium non ad secundum, sed ad primum modum legis humanae referri debet. *Est itaque simul ius positivum et naturale.*

III. Ius civile, ut a iure gentium distinguitur, dicitur quod est specialiter *proprium* uniuscuiusque civitatis vel status. Contra, ius gentium est ius quoddam *commune* omnibus populis et regnis. Quare ius gentium, secundum quod consideratur ut positivum, non differt intrinsece a iure civili sic accepto, sed extrinsece tantum. *Scilicet est quoddam ius civile non proprium sed commune per imitationem.* (1)

IV. Ius gentium dupliciter differt a iure naturali, *formaliter* scilicet, et *materialiter* etiam in quodam determinato sensu. *Formaliter*, quia ius gentium, prout huiusmodi, vim obligandi haurit ex auctoritate humana: dum contra ius naturale eam vim repetit immediate ex auctoritate divina. *Materialiter* insuper, ideo quod *specialissima* quadam ratione dicuntur ea tantum de iure naturali, ad quae inclinat natura hominis secundum id quod ei convenit ut est animal; contra vero dicuntur iuris gentium, quae ei tantum addicuntur ut est rationalis.

---

(1) Hoc verum est de iure quod gentes custodiunt non solum *intra se*, sed etiam *inter se*, ut distinguit Suarez. (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 5.) Pacta enim seu foedera, quibus diversi status mutuo devinciuntur, propriam vim obligandi non habent nisi ex consensu, saltem tacito, eorum qui rem publicam administrant. Loquor de vi obligandi, quae his foederibus est *propria* in ratione contractus, non vero de illa quae forte interveniat ratione materiae circa quam tales contractus versantur, si nimirum agatur de re ad ius naturale pertinente: haec enim procedit immediate ex ipsa lege naturae antecedenter et independenter a quolibet placito vel consensu cuiuslibet humani legislatoris.

SECTIO IX.

De laesione et vindicatione iurium.

226. **Bina attributa iuris seu proprietates.** Egimus in praecedentibus de natura iuris et officii, ac simul assignavimus et declaravimus generales utriusque partitiones. Reliquum est, ut de attributis seu proprietatibus quae per se utrique conveniunt sermo instituatur. Paucis comprehendemus quae huc spectant; plura enim suis quaeque locis alibi opportunius evolventur. Hae porro proprietates duae potissimum recensentur, *coactio* scilicet et *limitatio;* quae enim sub *collisionis* nomine a quibusdam quasi tertia proprietas numeratur, ad secundam apte revocatur, ut ex dicendis patebit. In praesenti sectione agemus de *coactione:* in altera de *limitatione.* Interim observa, coactionem solere attribui iuri potius quam officio: ceterum utrique convenit, active quidem iuri, passive autem officio. Nos directe considerabimus, prout activa est, atque ius comitatur.

227. **Quo sensu iura nonnulla coactiva dicantur.** Ut autem a nominis interpretatione exordiamur, sedulo notandum est, duplicem coactionem seu vim cogendi distingui in potestate illa morali, quae ius nuncupatur. Prior enim est ipsissima moralis obligatio, qua unumquodque ius a lege sive positiva sive naturali firmatur ad exigendum obsequium voluntatis alienae. Altera vero est moralis facultas ad vim physicam seu materialem exercendam, ut ius quodpiam servetur indemne adversus eos qui legitimum exercitium ipsius praepedire satagunt. Etsi porro haec duo ad coactivam iuris inviolabilitatem constituendam, quasi binae partes integrantes, referri possunt, plurimum tamen differt inter utrumque. Etenim prior vis non est quoddam novum ius alteri superadditum, sed eius intrinseca proprietas: altera e converso. Nimirum aliud est exempligratia ius, quo quis fruitur in

sua bona; aliud vero ius ad vim physicam adhibendam, ne ea diripiantur vel ut in pristinum statum restituantur; siquidem hoc secundum ordinatur ad primum ut medium ad finem. Praeterea, moralis obligatio quae uniuscuiusque voluntatem adstringit ut iuri alterius obsequatur, est res plane inseparabilis a iure, eaque semper *in actu secundo*, ut sic dicam, efficaciam suam exercet. Altera vis e contrario non omni iuri competit, ut infra docebimus: et etiam quando cum aliquo iure coniungitur, haud infrequenter minime exercetur, sive quia de facto deest praesidium physicum, sive quia prudentia dictat ut in datis quibusdam adiunctis ad tale praesidium non recurratur. Differt tertio, quia prior vis est quid plane morale et internum quod in uniuscuiusque conscientia vim exerit; alia vero sibi subdit directe ipsum organismum: quare illa est plane insuperabilis, secus ac altera. Postremo, causa quae per se obligationem gignit, est vel ipse Deus per se et immediate, vel legitimus Superior. Nulla e contrario requiritur potestas iurisdictionis unius in alium, ut quis exempligratia armata manu se tueatur contra iniustum aggressorem. Vis itaque physice cogendi talem potestatem, iurisdictionis scilicet, per se non exigit, tametsi e converso haec priorem secum ferat, ut mox dicemus. Porro in praesenti non est sermo de obligandi vi, qua unumquodque ius constat; de ea siquidem satis superque egimus in praecedentibus. Sermo igitur est de altera, quatenus nonnullis iuribus adiungitur, ut adversa iniuria propulsetur eaque in sua incolumitate permaneant.

228. **Iniustitia seu iniuria quid proprie dicatur.** Generatim *iniuria* perinde accipitur ac *laesio iuris* passive considerata. Actus enim, quo quis contra iustitiae ordinem alterum offendit, dupliciter spectari potest. Uno modo in ipso offendente, et sic proprie non iniuria, sed *iniustitia* potius nuncupatur, quatenus nimirum est actus quo quis evadit iniustus. Alio modo spectari potest in eo, qui talem actionem iniustam patitur, et sic proprie *iniuriae* nomen sibi vindicat. Quare iniuria se habet ad iniustitiam quasi effectus ad causam, seu potius ut passio

ad actionem correlata. Ceterum plura hic notare oportet ut eiusmodi conceptus rite praeformetur.

I. Non idem est *iniuria* et *nocumentum* seu *damnum*. Dicitur enim damnum a *demo*, quia scilicet alicui subtrahuntur, quae ad eius integritatem et bonam habitudinem pertinent, puta divitiae, bona existimatio, corporis incolumitas. Id porro potest optime contingere sine ulla iniuria, quemadmodum fit, si quis eiusmodi damma voluntarie sibi ipsi infert, vel si inferantur quidem ab altero, sed secundum iustitiae ordinem. Non omne itaque damnum iniuriam continet. Hinc iniuriam alicui inferre est semper prohibitum, quod quidem non semper de damno dici potest.

II. Differt etiam inter iniuriam, *stricte* sumptam, et simplicem *offensam*. Ambae quidem conveniunt quod sint ad alterum, eique de se praebeant rationabilem causam displicentiae, adeoque iustum quemdam titulum ad iram et congruam satisfactionem exigendam. Differunt vero, quia iniuria, stricte et severe accepta, contrariatur iustitiae commutativae; offensa e converso dicitur etiam per oppositionem ad debitum sive iustitiae legalis et distributivae, sive aliarum partium iustitiae, tametsi potentialium dumtaxat, ut videre licet in offensa quae irrogatur benefactori ab ingrato. Ratio est, quia ius, severe et strictissime sumptum, est illud tantum quod in proprietate fundatur, quemadmodum ante exposuimus [197]: iniuria autem est laesio iuris: ergo si ipsa quoque stricte sumatur, non opponitur nisi iuri in proprietate fundato, quod quidem est obiectum iustitiae commutativae. Ceterum, offensa et iniuria saepe promiscue usurpantur, quemadmodum ius, quod ut obiectum non solum iustitiae commutativae, sed ceterarum etiam partium iustitiae consideratur. Sub tali generalitate ea nomina in hac sectione usurpabimus, nisi ex subiecta materia quandoque in strictiore acceptione sumenda esse apparebit.

III. Hinc duo sequuntur. Primo, in omni iniuria stricte accepta, duo inveniri, nocumentum scilicet alteri illatum, et offensam ex tali nocumento enascentem. Utrumque simul significamus, quando dicimus aliquem iniuriam esse

passum. Secundo, *scienti et volenti non fieri iniuriam*, ut vulgatum fert proloquium approbatum ab Aristotele (5. *Ethic.* c. 9.), et ab Angelico (*Summa th.* 2. 2ae q. 59. a. 3.). Ratio patet ex dictis. Etsi enim offensa minime sufficiat ad propriam iniuriae rationem constituendam, ad eam tamen essentialiter requiritur. Offensa autem dicitur per oppositionem ad beneplacitum voluntatis eius qui offenditur, quae quidem manifeste deficit, si quis sponte consentit in perpessionem damni quod subit. Dixi *sponte:* certum enim est, ait Card. De Lugo, " non sufficere consensum utcumque patientis ad excludendam rationem iniuriae, sed debere esse voluntarium et liberum. Nam qui solvit usuras, consentire videtur in illam usurarum acceptationem, non tamen spontanee et libere, sed necessitate coactus, et volens, quantum est ex se, retinere ius ad illas pecunias, licet ut mutuum, quo nunc indiget, accipiat, eas involuntarie solvat. „ (*De iustitia et iure*, D. 8. sect. 1. n. 4.) (1)

229. **Iniuriae illatae recompensatio.** Quoniam iniuria

---

(1) Ibidem addit doctissimus hic vir doctrinam scitu valde utilem in hac materia, videlicet *posse aliquem pati propriam iniuriam, licet antecedenter eam videatur condonare offensori.* " Nam, inquit, condonatio potest solum esse iuxta consilium Evangelicum, et iuxta id quod significatur in verbis illis Orationis Dominicae: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* in quibus solum exigitur remissio iuris, quod offensa dare videtur ad iram, aversionem, et indignationem contra offendentem; non vero remissio iuris ad compensationem vel etiam ad poenam exigendam. Deinde potest etiam aliquis condonare ius ad poenam exigendam, non tamen ius ad hoc ut non laedatur. Denique potest etiam condonare ius omne, quod ex iniuria ei potest resultare ad compensationem, absque eo quod renuntiet iuri quod habet ut non laedatur. Verbi gratia, habeo ius ne mihi manus abscindas; quod si abscisseris, habeo ius ad iustam compensationem: possum huic secundo iuri cedere, et condonare ex nunc totum illud debitum, quod ex iniusta abscissione resultabit, absque eo quod velim renuntiare ius primum ne mihi manum abscindas. Habeo ius ne contumeliose auferas mihi honorem, et postea habeo ius ut restituas honorem ablatum; cui secundo iuri possum cedere, et velle adhuc retinere primum ius, quo casu dicar antecedenter condonasse iniuriam. „ (*loc. cit.* n. 8.)

quamdam inaequalitatem inducit oppositam aequalitati, quam iustitia respicit, hinc secum fert exigentiam cuiusdam recompensationis qua aequalitas debita restituatur. Haec generatim *satisfactio* vocatur, et cum D. Thoma (4. *Dist.* 15. q. 1. a. 1. solut. 2.) definiri potest: *Iniuriae illatae recompensatio secundum iustitiae aequalitatem.* Plura autem sunt quae huc spectant. Nam in iniuria, ut ante exposuimus, duo considerari possunt, nimirum damnum seu nocumentum, et offensa. Utrumque propterea recompensari debet ut satisfactio locum habeat. Primum fit per *restitutionem.* Ut enim notavit Angelicus, *restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae; et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad iustitiam commutativam.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 62. a. 1.) Quod vero spectat offensae recompensationem, haec rursus dupliciter fieri potest, nimirum vel ab eo qui offendit, puta per veniae petitionem, vel ab eo qui offenditur, sive immediate, sive mediante auctoritate publica. Si primum, offensae recompensatio retinet commune nomen *satisfactionis:* sin alterum, *ultio* seu *vindicta* nuncupatur.

230. **Quae sint partes coactionis quae iuri attribuitur. Definitio vindicationis.** His expositis de propria ratione iniuriae eiusque recompensationis, facile intellectu erit, in quo proprie sita sit vis coactiva iuris de qua loquimur. Consistit scilicet in eo quod *vindicationis* nomine a Tullio appellatur, quam quidem ita definit 2. *De Invent.* c. 22. *Vindicatio est, per quam vis aut iniuria et omnino omne quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur:* quae definitio a B. Thoma approbatur (*Summa th.* 2. 2ae q. 108. a. 2.), et eleganti discursu confirmatur, ut videbimus. Quod autem vis coactiva iuris huc redeat, facile sic ostenditur. Talis enim vis eo spectat, ut ius conservetur incolume adversus oppositam iniuriam. Atqui id optime exprimitur per vindicationem, prout in recitata definitione exhibetur. Iniuria enim spectari potest dupliciter, nimirum *in fieri*, et *in facto esse.* " Existimatur *in fieri*, ait Suarez, quando re-

vera ipsa actio iniuriosa est in fieri, physice etiam loquendo, ut quando homo non est plene deiectus a possessionis suae iure; vel deiectus quidem est, tamen *in continenti*, id est, sine notabili mora procurat se tueri ac restituere. Cuius ratio est, quia quando aliquis est moraliter in actuali resistentia, et conatur, quoad potest, ius suum tueri, non censetur simpliciter passus iniuriam nec deiectus a sua possessione." (*De Charitate.* D. 13. sect. 1. n. 6.) Dicitur e converso iniuria *in facto esse*, quando perfecta est, nec propterea relinquitur locus nisi reparationi qua ius laesum in pristinum statum redintegretur. Iam age: si primo modo iniuria consideretur, vis coactiva exercetur per defensionem, qua vis opposita eliditur ne ius laedatur: et hoc expressit Tullius in prima parte recitatae definitionis. Si vero iniuria spectetur alio modo, tum, ut paulo ante dictum est, tria concurrere possunt ad eius condignam satisfactionem, nimirum *restitutio*, *voluntaria satisfactio* praestita ab eo qui iniuriam intulit, et *ultio*. Porro ex his duo priora non pertinent ad vim coactivam iuris, tum quia per se praestari debent ab eo qui a iure obligatur, non vero ab eo qui iure gaudet, tum quia prout considerari queunt in isto (ut scilicet ei tribuitur ius exigendi restitutionem vel aliam voluntariam satisfactionem), iam non spectant ad vim cogendi, sed potius novum quoddam ius constituunt quod sua etiam vi cogendi fruitur. Ergo *ultio* tantum seu *vindicta* potest proprie considerari ut aliquid pertinens et quasi integrans vim coactivam iuris, adeoque eam tantum in altera parte suae definitionis complexus est Tullius.

Ex tradita explicatione patet, *vindicationem* differre a *vindicta*, etsi haec nomina quandoque promiscue usurpantur. Nam vindicta plerumque indifferenter accipitur sive in bonam, sive in malam partem; vindicatio e converso accensetur partibus iustitiae. Praeterea, etiam quando sermo est de iusta vindicta, puta quae sumitur a iudice, ea comparatur ad vindicationem ut pars ad totum: proprium enim vindicationis est non solum iniurias illatas ulcisci, verum etiam eas defendendo propulsare, ut dictum est;

quorum primum tantum vindictae nomine exprimitur. Atque haec sufficiant pro terminorum explicatione. Opus est modo asserere et demonstrare expositam vim coactivam quae iuri attribuitur. Sit itaque

THESIS XXV.

Ius potest per se firmum et integrum manere, tametsi vi physica forte destituitur qua opposita iniuria propulsetur seu vindicetur. Tali autem vi existente, non quidem omnia, sed pleraque iura habentur, ad quae efficaciter tuenda ea vis iuste adhibetur.

231. ***Probatio I. partis.*** Quod hic asserimus, tametsi videatur ex ipsis terminis omnino perspicuum, ut revera est, non unum hac misera nostra aetate adversarium habet. Eiusmodi sunt imprimis quotquot ex materialisticae philosophiae principiis nullam aliam vim agnoscunt, nisi brutam et materialem: qui propterea ius omne vel ut inane quoddam commentum seu vocem sine sensu, vel ut quidpiam a materiali vi seu facto indistinctum exhibent. (1) Huc etiam accedunt fautores scholae hi-

---

(1) Huc spectant bini errores notati in *Syllabo* Pii IX, nimirum 59. *Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane et omnia humana facta iuris vim habent.* — 61. *Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert.* Gemina sunt quae idem Pius IX. proscribit in Encycl. *Quanta cura*, his verbis. *Quoniam ubi a civili societate amota fuit religio ac repudiata divinae revelationis doctrina et auctoritas, vel ipsa germana iustitiae humanique iuris notio tenebris obscuratur et amittitur, atque in verae iustitiae legitimique iuris locum materialis substituitur vis, inde liquet cur nonnulli, certissimis sanae rationis principiis penitus neglectis posthabitisque, audeant conclamare, voluntatem populi, publica quam dicunt opinione, vel alia ratione manifestatam, constituere supremam legem ab omni divino humanoque iure solutam, et in ordine politico facta consummata, eo ipso quod consummata sunt, vim iuris habere.*

storicae, de quibus locuti fuimus [203 seqq.]. Idcirco enim dixerunt, nullum dari ius proprii nominis nisi positiva lege sancitum, quia tali destitutum sanctione ius existeret inerme sine physica vi quae efficaciter illud tueatur, quod quidem putarunt conciliari non posse cum vera facultate iuridica. Contra hos asserimus, nihil plane deperire de propria vi iuris, ac reverentiae quae ei debetur, etiamsi contingat, illud omni praesidio, sive privato, sive etiam publico carere, quo opposita iniuria, vi materiali adhibita, propulsetur. Ratio est manifestissima, sive directe, sive indirecte res spectetur.

I. Ac primo quidem id patet, si consideretur ipse conceptus iuris, quem ex communi naturae sensu praeformavimus [182]. Est enim quaedam *potestas moralis inviolabilis*, cuius propterea tota virtus et efficacia exercetur proxime in ipsam voluntatem, mediante dictamine rectae rationis, quae positionem vel omissionem actionis exercitio iuris contrariam exhibet cum naturali rerum ordine, adeoque cum ipsa consecutione ultimi finis humanae vitae incompossibilem. Atqui patet ex terminis, totam hanc virtutem et efficaciam per se firmam et integram manere, etiamsi forte desideretur vis physica qua iniuria exercitio iuris opposita de facto propulsetur. Ergo. Atque hoc est adeo verum, ut communi naturae sensu propria malitia iniuriae eo vividiore luce splendescat, quo maior fuerit violentia fortioris, qui alium impedit, ne ius suum prosequatur, atque iste minore auxilio fruatur, ut iniuriam propulset, puta si infans, plane derelictus, crudeliter a nebulone quopiam membratim discerpatur.

II. Id ipsum apertius liquet, si absurda considerentur quae secus necessario deglutire oporteret. Scilicet uno verbo dicendum foret, talem esse ordinationem rerum humanarum divinitus sancitam, ut iura quaelibet, quantumvis sancta et essentialia, non solum quoad externum successum, sed etiam quoad internum obligandi vigorem, perversae iniquorum voluntati et arbitrio subordinari ac deficere, idque eo solum titulo, quod perversi istiusmodi ea agnoscere detrectent, et potentiore vi fruantur ut ea conculcent. Atqui certe nihil ea re

perversius et Deo iniuriosius cogitari potest. Apposite cl. Th. Meyer. " Spectata rerum omnium humanarum defectibilitate ac vicissitudine, procul dubio aliquando evenire potest, ut obiectivae iustitiae postulatum per se evidens ac certissimo iuris titulo definitum, ac iura quaedam in ipsa morali hominum personalitate immediate fundata et hinc essentialia, ut v. gr. ius vivendi alicubi, quacumque demum de causa, nec positiva publica agnitione ac tutela, nec privata efficaci defensione fruantur. Quis enim neget, etiam publicam socialem auctoritatem, siquidem per homines exercetur, ita aliquando sui muneris oblivisci posse, ut sumptu obiectivae iustitiae iniustum arbitrium legali sanctione et publica potentia sustentet? Iam vero quotiescumque id evenit, eo ipso secundum illam hypothesim quodcumque eiusmodi obiectivae iustitiae postulatum veri iuris vigore et nomine privari, homines ipsi suis iuribus etiam inalienabilibus obiective spoliari dicendi sunt, i. e., consequitur absurdum quod arguimus. Quod si concretis et historicis exemplis applicetur, magis etiam omni rationali ordine indignum et intolerabile apparet. Scilicet quis, ex. gr., ferret serio dicentem, mancipia, a civilium legum tutela formaliter exclusa, et sine ulla resistendi possibilitate dominorum suorum avaritiae et crudelitati permissa, eo ipso communibus hominum iuribus praedita non esse, vel infantes neogenitos a propriis parentibus derelictos atque obiectos iis in terrae plagis, in quibus ius civile et consuetudo publica eiusmodi impietati indulget (uti mos esse legitur apud Sinenses), ius vivendi strictum et qua tale apud omnes homines inviolabile non possidere, utpote externa efficacia destitutum? „ (*Institutiones Iuris naturalis*, Pars I. n. 493.)

Obiicies fortasse. Externa vis se habet ad ius quasi sanctio respectu legis. Atqui nulla lex sine sanctione. Ergo ius externa vi destitutum desinit esse eiusmodi.

Respondeo. *Permissa maiore*, *dist. min.*, si sermo sit de lege positiva humana, *conc.;* si sermo sit de lege divina, vel naturali, *subdist.;* sine sanctione vitae futurae, *conc.;* sine sanctione vitae praesentis, *rursus dist.*,

quae sit perfecta et crimini proportionata, *neg.;* quae sit imperfecta nec crimini proportionata, *conc.* Sub data dist., *nego consequens.* Ex eo quod pluriès vel saepenumero etiam contingat, ut flagitia et crimina iniquorum in praesenti vita praevaleant contra innocuos et frugi homines. alibi manifeste deduximus [150], sanctionem divinae legis, quae in praesenti aevo cernitur, esse plane imperfectam, adeoque aliud aevum esse expectandum ut iustitiae fiat satis. Porro id quoque dicendum est de vi morali, qua ius constat ex lege naturae, cum sit pars quaedam totius ordinis moralis ea lege sanciti [190]. Permisimus vero maiorem, quia vis externa, qua ius vindicatur, assimilatur quidem in aliquo sanctioni quae est propria legis, differt tamen in pluribus, ut paulo infra docebimus.

232. ***Probatur II. pars.*** Duo affirmamus in hac altera parte, videlicet dari quaedam iura vere coactiva, ad quae scilicet efficaciter tuenda iuste adhiberi queat vis externa quae praesto sit, non tamen hanc proprietatem censendam esse communem omnibus omnino iuribus, adeoque dari quoque nonnulla iura quae coactiva dici non possunt. Ex quo melius intelligetur distinctio iuris in *perfectum* et *imperfectum* iuxta primum sensum, quo haec distinctio solet usurpari, praesertim a recentioribus, ut ante notavimus [197].

Ratio prioris membri sumenda est ex naturali subiectione ordinis physici et materialis ad ordinem moralem et spiritualem. [*Met. Sp.* 532.] Quemadmodum enim corpus subordinatur spiritui, ut materia formae et instrumentum principali agenti, sic etiam vis physica et corporea ex intentione Conditoris praesidio sit oportet vi et efficaciae propriae ordinis moralis. Haec autem vis et efficacia praeprimis cernitur in ordine iuridico, quo mutuis iuris et officii relationibus homines invicem devinciuntur. Ergo est in intentione Conditoris, ut pro custodia praedicti ordinis vis quoque physica et materialis adhibeatur, quando opus fuerit et ratio recta dictaverit. Sic autem res habet, tali vi existente, quoties ea iudicatur fore medium necessarium et proportionatum ad ius efficaciter tuendum. Ergo quod talis vis adhibeatur est in

intentione Conditoris, et ideo rectum iustitiae tramitem minime transgreditur qui praedicto modo ea utitur. Porro manifestum est, pleraque iura existere quae sunt eiusmodi, pro quibus scilicet tuendis vis materialis est medium plane proportionatum et necessarium. Confirmatur aperte ex eo, quod nihil perniciosius ordini sociali contingere posset, quam si scelerati homines scirent, prohibitum esse bonis et moratis viris, ne, vi adhibita, propria iura prosequantur.

Ex discursu quem adhibuimus, petitur etiam ratio alterius membri, in quo scilicet asserimus, non omnibus indiscriminatim iuribus praedictam coactionem esse communem. Factum enim argumentum imprimis respicit iura proprii nominis, dein vero non vim quamlibet et quacumque de causa adhiberi posse concludit, sed quoties evadit ob alterius iniquitatem medium necessarium et proportionatum ad ius incolume servandum. Ergo imprimis ea asseri non debet de illis etiam iuribus, quae improprie omnino hoc nomen sibi adsciscunt, ut ius ad gratitudinem, amicitiam, aliaque his gemina, quae, ut alio loco monuimus [180, III], nullum habent titulum nisi solius honestatis in eo qui officio adstringitur. Hinc officia istiusmodi iuribus correlativa merito dicuntur *non iuridica*. Patet aperte, officia id genus non posse vi extorqueri; immo, si id fieret, suum ius quis nullum prosequeretur, sed potius laederet ius naturalis independentiae, quae unicuique convenit in his, in quibus alteri non subiicitur. Sunt praeterea alia iura, proprii quidem nominis, ad quae tuenda vis physica non est medium necessarium et proportionatum. Talis foret, exempligratia, quae exerceretur a subditis contra supremos imperantes: nemo enim non videt, si semel id concederetur, ius rebellionis cuiuscumque cohonestari posse, et longe peiora mala ex tali coactione fore exoritura, quam sint illa quae quandoque ex malo regimine contingunt. Non potest itaque ius cogendi, de quo loquimur, existimari quasi proprietas quae omni omnino iuri, etiam proprii nominis, sine ullo discrimine conveniat. Quaenam porro in particulari censeri debeant iura coactiva, quaenam vero secus, non potest in prae-

senti definiri, cum id dependeat ex consideratione propria cuiusque iuris. Generatim hoc dici potest, tamquam coactivum reputari debere omne ius iurisdictionis, tum vero, *ut plurimum* quod est obiectum iustitiae commutativae, praesertim ut haec exercetur inter privatos, vel societates invicem independentes.

THESIS XXVI.

Asserta vis coactiva iuris duo complectitur, nimirum defensionem ne ius laedatur, et condignam ultionem ut illata iniuria reparetur. Utrumque vero, ut plurimum, societate constituta, auctoritate sociali praestari debet.

233. ***Probatur I. pars.*** Ratio ducitur ex dictis in thesi praecedente. Inde enim habetur, vim coactivam quam iuri asseruimus, eo spectare ex intentione Creatoris, ut secundum rectam rationem, seu virtuose, materiale quoque praesidium adhibeatur ad ius servandum incolume contra oppositam iniuriam. Atqui hoc duo complectitur, nimirum defensionem ne ius laedatur, et condignam ultionem ut iniuria illata reparetur. Ergo asserta vis coactiva iuris his duobus constare dicenda est, quae quidem, ut diximus, *vindicationis* nomine exprimuntur.

Minor assumpta, quoad primam partem, manifesta est ex terminis. Nihil enim magis ad incolumitatem iuris pertinere potest, quam prohibere ne laedatur, in quo ratio *defensionis* consistit. Quare haec veritas communi consensu omnium hominum, immo et communi quodam totius naturae instinctu confirmata est. Huc spectat illud Tullii in sua Orat. *pro Milone.* " Est haec non scripta, sed nata lex, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis. . .

Hoc et ratio doctis et necessitas barbaris et mos gentibus et feris natura ipsa praescripsit, ut omnem semper vim, quacumque ope possent, a corpore, a capite, a vita sua propulsent. „

Quod vero spectat aliam partem eiusdem assumptionis, probatur ex naturali ordine, quo unumquodque contrarium reagit in suum contrarium. " Dicendum, ait B. Thomas, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id, quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente. . . Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 87. a. 1.) Ex quibus verbis haec formatur ratio. Ad vim coactivam qua ius fruitur, pertinet ille modus propulsandi illatam iniuriam, qui conformis est naturali inclinationi. Atqui continetur in ipsa naturae inclinatione, ut qui contra aliquem insurgit, ab eo detrimentum patiatur: insurgit autem quis contra alium, cum illum in suis iuribus offendit, detrimentum vero patitur per oppositam reactionem, qua iniuriam passus in ipsum ulciscendo animadvertit. Ergo istiusmodi ultio ad vim coactivam iuris pertinere dicenda est. Confirmatur propterea quia, ut ius incolume servetur contra improborum iniquitatem, oportet resarcire offensam quae iniuriae adnexa est. Id autem optime fit per aliquod poenale in vindictam inflictum: aequum enim est, ut qui praeter ordinem officii, quo erga alterum adstringitur, suae voluntati satisfecit, a iure, quod est principium huius ordinis (officium siquidem ex iure nascitur), sustinere cogatur aliquid contra propriam voluntatem. Confer quae alibi diximus [144].

234. ***Probatur II. pars.*** Antequam haec pars probetur, duo observa. Sermo est imprimis de hominibus in societate viventibus sub regimine communis auctoritatis. Quare quae dicimus, minime valent respectu duarum societatum invicem independentium, quae communi regimini non subsint. Unaquaeque enim istarum per seipsam defendere et ulcisci poterit iniurias quibus ab

alia forte lacessitur, ut plenius declarabitur, quando sermo erit de bello. Praeterea notandum est, minime nos negare, homines privatos in societate viventes aliqua per seipsos exercere posse, quibus propria iura, defendendo praesertim, serventur illaesa; quemadmodum videre licet, quando vis vi repellitur in ipso actu aggressionis, ut suo loco docebimus. Hinc in thesi consulto adhibita est particula *ut plurimum*. Loquimur vero generatim, non descendendo ad casus particulares: id enim ex principiis quae stabiliemus, definire oportebit, attenta particulari natura iuris uniuscuiusque, et circumstantiarum.

Probatio. Vis coactiva iuri concessa huc spectat ex intentione Conditoris, ut vis materialis secundum rectam rationem praesidio sit ordini iuridico tuendo. Ergo huic tutelae debet prodesse, non obesse. Atqui si, societate constituta, unicuique privato generatim liceret pro suo arbitrio et per se ipsum talem vim adhibere pro incolumitate suorum iurium, vis eiusmodi nullatenus prodesset, sed e contrario plurimum omnino obesset tutelae ordinis iuridici. Ergo dicendum est, exercitium assertae coactionis, generatim loquendo, non relinqui arbitrio uniuscuiusque, adeoque iudicio communis auctoritatis esse commissum, ut quae debet invigilare custodiae et tutelae iurium subditorum. Ultima minor est manifesta, ac saepenumero tristi experientia confirmata. Difficile enim est omnino, ut quisque sit aequus iudex in causa propria, ut communiter dici solet: difficillimum etiam, ut iratus intra debitos limites vindictam coërceat: saepissime denique viribus praevalent iniquiores. Ex his causis aliisque similibus, si liceret, generatim loquendo, vim materialem per se adhibere in vindicando proprio iure, passim contingeret, ut vindicatio haberetur vel iniuriae omnino confictae, vel in personam quae eam non intulit: passim etiam compensatio exigeretur maior damno quod reipsa illatum est, vel vis exerceretur plane improportionata aut nullo modo necessaria ad oppositam vim elidendam. Nemo autem non videt, nullum hoc modo relinqui locum communi paci et securitati, sed omnia repleri suspicionibus, odiis, terroribus, insidiis, et caedibus.

Quare ex hoc capite ante deduximus [213, III] unum e praecipuis argumentis, quibus ostendimus, hominem suapte natura esse ordinatum ad civile aliorum consortium, quia scilicet secus foret moraliter impossibile ordinato modo iniurias propulsare.

235. *Coroll.* **Honestas vindicationis, eiusque debitae conditiones.** Ex dictis consequitur vindicationem, prout ante descripta est [230], non modo esse licitam, sed ad specialem honestatis seu virtutis ordinem pertinere. Apposite et eleganter B. Thomas. " Sicut Philosophus dicit in 2. *Ethic.* princ., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet, quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta: unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc, quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in sua *Rhetorica*, quod *vindicatio est, per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur.* Unde vindicatio est specialis virtus. „ (*Summa th.* 2.-2^{ae} q. 108. a. 2.) Hinc patet, quae sint conditiones seu circumstantiae, quas servare oportet in hac re. Possunt apte ad tres revocari. Prima est ex parte *personae vindicantis.* Ut enim dictum est, regulariter loquendo, vindicatio exerceri debet per superiorem, nisi forte in casu urgentis necessitatis omnis recursus ad interventum auctoritatis excludatur. Altera est ex parte *intentionis.* Oportet enim haec principaliter feratur non in malum illius in quem exercetur, quasi in finem, sed ad conservationem iustitiae: *quia*, ait B. Thomas, *delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat qua omnes homines debemus diligere.* (l. c. a. 1.)

Tertia denique est ex parte *modi* quo exercetur. Quum enim vindicatio ad iustitiam pertineat, oportet debitam mensuram aequalitatis servare inter vim, qua iniuria propulsatur, et huius iniuriae gravitatem.

SECTIO X.

Intra quos limites cuiusque iuris et officii vis coerceatur.

236. **Quid limitationis nomine in hac re veniat.** Agendum est nunc de altera proprietate iuris et officii, quae *limitatio* nuncupatur. Hoc porro nomine venit determinatio confiniorum, extra quae vis moralis utrique propria non amplius efficaciam suam exercere potest, sive ad obligandum alium, si sermo sit de iure, sive ad obligandum subiectum ipsum in quo est, si sermo sit de officio. Hi vero limites ex triplici capite praecipue petuntur. Primo quidem ex fine ad quem per se a natura ordinantur: finis enim est mensura eorum quae sunt ad finem, praesertim in moralibus. Hoc modo, exempligratia, iura et officia his iuribus correlativa, quae per se respiciunt ordinem externum et materialem, nequeunt se protendere ad ordinem internum et spiritualem, nisi pro eo quantum prior ordo posteriori subordinatur. Secundo repetendi sunt hi limites ex obiecto seu materia circa quam iura et officia versantur. Exemplo esse potest dominium proprietatis, quod ratione materiae plures habet limites, ut proprio loco tractabitur. Denique saepenumero cessat efficacia propria nonnullis iuribus et officiis ex parte causae efficientis. Haec enim est rationabilis voluntas legislatoris; ex lege siquidem sive naturali sive positiva oritur obligatio, qua constat vis moralis unicuique iuri et officio propria. Quotiescumque igitur eiusmodi rationabilis voluntas deficit, consequenter deficit etiam id quod per se inde consequitur, efficacia scilicet ad obligandum, qua constat omne ius et officium.

237. **Collisio iurium et officiorum quo pacto est intelligenda.** Ad expositam limitationem distinctius intelligendam, oportet paucis resolvere duplicem quaestionem quae huc refertur, alteram scilicet de collisione iurium, alteram de necessitate ab officio eximente. Etsi vero prior videatur respicere solummodo ius, posterior contra officium; quae tamen dicemus, communia sunt utrique, ob mutuam scilicet relationem qua ius et officium devinciuntur. Iam age: quod priorem quaestionem spectat, collidi inter se bina iura dicuntur, quando circa eamdem materiam sic concurrunt, ut ea satisfacere ambobus nequeat. Uti vides, similitudo seu proportionalitas accepta est a re mechanica, quoties binae vires mutuo inter se confliguntur, et vel ambae plene eliduntur, si fuerint aequales, vel fortior praevalet, si fuerint inaequales. Ceterum haec proportionalitas, ut ceterae, non est undequaque urgenda, sed ex parte tantum. Quare ut haec res melius pateat, observa quae sequuntur.

I. Iura quae in conflictum venire dicuntur, supponuntur quidem esse vere eiusmodi, si *absolute* spectentur, h. e. seorsum a determinatis quibusdam adiunctis in quibus nequeunt simul vim suam exercere. Secus enim nullus existeret conflictus, ne apparens quidem. Sic minime dici potest adesse conflictum iurium, legis civilis ex. gr. cum lege naturali, si tyrannus quispiam praeciperet rem per se manifeste iniquam, puta idololatriam vel quid simile. Talis enim lex nulla est lex, nec propterea dici potest in collisionem venire cum alia lege.

II. Supposita itaque existentia duorum iurium (idem dicito de legibus), potest fieri ut, in datis quibusdam adiunctis, exercitium unius praepediat exercitium alterius, puta si quoad eamdem materiam exerceri deberent quae simul utrique satisfacere non potest. Tunc porro adest conflictus de quo loquimur. Hoc modo, ex. gr., ius ad conservationem propriae vitae, in casu necessitatis extremae, dicitur venire in conflictum cum iure quod alius habet in bona sua, quando, v. gr., mihi necessarium foret adhibere equum alterius, etiam eo invito, ut insidias sicarii me ad necem petentis effugiam.

III. Hic tamen conflictus non est ontologicus et verus, sed logicus et apparens, et in hoc potissimum differt collisio moralis iurium a collisione virium physicarum. Ad hoc intelligendum revocare oportet in memoriam, quae diximus in quaestione simili agentes de unitate et immutabilitate legis naturalis [156]. Scilicet saepenumero fit, ut quae iure quopiam conceduntur, generaliter concipiantur, quin expresse simul repraesententur exceptiones seu limitationes quae implicitae sunt ipsi facultati iuridicae de qua agitur. Inde vero contingit, ut in datis quibusdam adiunctis duo quasi contraria enuntiabilia menti offerantur, quorum unum respicit id, quod exigitur ab uno iure, alterum vero, quod exigitur ab altero. Porro si perfecte vis seu veritas propria cuiusque enuntiabilis apprehenderetur, nulla profecto existeret eiusmodi contrarietas: statim enim agnosceretur id quod conceditur ab uno iure, minime concedi ab altero. Ob imperfectam e converso veritatis apprehensionem, in primo adspectu videtur unum idemque congruere quidem uni iuri, et repugnare alteri: et ex hac apparentia fit illa quasi collisio iurium de qua loquimur. Exinde etiam contingit, dari posse quandoque bellum ex utraque parte iustum, non quidem *materialiter*, sed *formaliter*, ut dici solet. Etsi enim vere et a parte rei non possit simul subsistere titulus iustus ad bellum gerendum, qui faveat, tum ei qui se defendit, tum ei qui oppugnat, nihil tamen prohibet, quominus id habeatur *in conscientia gerentis bellum*, ob ignorantiam scilicet invincibilem qua alterutra pars forte laboret.

IV. Postremo observandum est, in casu praedictae collisionis, ius debilius non cessare seu extingui, sed solum quoad exercitium *suspendi* in casu illo particulari, in quo ius fortius praevalet, adeoque, cessante tali conflictu, rursus reviviscit et vim suam exercere pergit. Id etiam notat Suarez quoad legem. " Ut lex, ait, simpliciter cesset, necessarium est, ut eius ratio perpetuo cesset generaliter. Nam si ad tempus tantum sic cessare videatur, tunc potius suspendetur obligatio legis, quam ipsa extinguatur; quia non fit simpliciter inutilis vel iniusta,

sed tantum pro hoc tempore, et ita limitata causa limitatum parit effectum. Ergo *suspenditur* lex, non *extinguitur*. „ (*De Legibus*, lib. 5. c. 9. n. 18.)

238. **Undenam diiudicetur, in casu collisionis, utrum ius alteri praevaleat.** Ad rectum iudicium ferendum, utrum e duobus iuribus, quae in particularibus quibusdam adiunctis confliguntur, suum robur servet, praeter generale principium, quod alibi exposuimus agentes de praestantia officiorum [201], difficile est regulam aliquam statuere, quae non multas patiatur exceptiones, propter ipsam scilicet varietatem adiunctorum quae talem conflictum pariunt. Sic, exempligratia, quando dicitur, spectandam esse naturam legum, ita videlicet ut lex naturalis praevaleat positivae, divina humanae, ecclesiastica civili, quaestio in casu particulari ex tali regula saepissime definiri minime poterit; siquidem conflictus inde potissimum oritur, quod plerumque non satis appareat, utrum casus de quo agitur, comprehendatur nec ne sub lege naturali vel divina, aut etiam non satis constet, num superior v. gr. ecclesiasticus velit nec ne in talibus adiunctis suae legis executionem urgere. Similiter illud quod passim dicitur, in casu conflictus oportere ut bonum privatum posthabeatur bono communi, minime recipi potest sine ulla distinctione: non enim *omne* privatum bonum cedere debet *cuicumque* bono communi. A fortiori fallit altera regula, quae a quibusdam traditur, videlicet illud ius praevalere debere, quod *evidentiorem* habet titulum. Vel enim hic sermo est de veri nominis *evidentia*, atque ita licebit negare suppositum, scilicet posse existere evidentiam pro utraque parte in casu conflictus, ita ut pro altera parte sit maior et pro altera minor: evidentiae enim nequit subesse falsum [*Pr. Ph.* 307], ac propterea fieri minime potest, ut utraque contradictionis pars sit simul evidens. Vel sermo est de maiore vel minore probabilitate, ita ut ius, cuius titulus est minus probabilis, debeat cedere illi quod probabiliore titulo innititur. Porro id verum est pro iudice, minime vero pro privatis, ut alibi ostendimus [169 seqq.]. Quare dicendum est, prout sapienter advertit cl. A. Ferretti

(*Institutiones Philosophiae Moralis*, vol. 2. c. 1. a. 6.), praedictam quaestionem non posse generali quadam regula definiri, sed rectum iudicium ferri debere, attenta natura propria cuiusque iuris, et ponderatis simul circumstantiis, in quibus uniuscuiusque exercitium locum habet. Vide casus quos recenset et solvit Card. De Lugo (*De iustitia et iure*, D. 16. sect. 7. n. 190, seqq.).

239. **Proponitur quaestio de iure necessitatis.** Venio nunc ad alteram quaestionem initio propositam [237], quae est de necessitate eximente ab officio, quaeque etiam dici solet de *iure necessitatis*. Iam age: ante omnia notandum est, hanc quaestionem non esse permiscendam cum altera, quam ante tractavimus agentes de immutabilitate legis naturalis [157]. Scilicet non est hic sermo de ea necessitate, quae vel destruit vel immutat materiam ipsam circa quam versatur officium, ita ut hoc non amplius exerceri queat quoad illam materiam, quae ei a lege sive naturali sive positiva assignata est. Tunc enim ipsum officium simpliciter desinit seu cessat, cessante suo proprio obiecto, non vero eius vis obligativa suspenditur tantum, ut paulo ante de iure dicebamus. Similiter non est sermo de necessitate illa *communi*, quae exoritur ex difficultate quae generatim comitari solet exercitium omnium virtutum, quaeque ab homine rationabiliter agente contemnenda est. Haec enim relinquit officium in suo vigore, siquidem nulla secus officia darentur. Praeterea satis improprie talis difficultas nomine necessitatis cohonestaretur. Haec enim in re praesenti denotat impossibilitatem quamdam moralem officii adimplendi ortam ex imminentis cuiuspiam mali periculo. Atqui manifestum est, eiusmodi malum debere esse vel vitae discrimen, vel saltem aliud malum vere notabile ac minime spernendum, puta gravem infamiam, vel gravem iacturam bonorum. Hinc solet ea necessitas dispesci in *extremam*, et simpliciter *gravem*. Prior existit, quoties imminet vitae periculum, vel alterius boni iactura quod non inferius vita reputatur: altera vero, si immineat malum aliud, quod non tanti quidem aestimatur quanti vita, sed est vere notabile, et ab homine prudente non

contemnendum. Quaeritur itaque, num, existente materia circa quam aliquis officio adstringitur, hoc ita semper urgeat, ut ad illud adimplendum subire oporteat etiam praedicta damna, an contra eius vis obligativa suspendatur, quamdiu duret articulus praedictae necessitatis.

240. **Resolvitur proposita quaestio quoad officia quae ex lege naturae immediate derivantur.** Iam age: proposita quaestio facilem habet solutionem, etsi difficilem sane executionem, quoad ea officia quae proxime imponuntur ab ipsa lege naturae. Dixi *proxime*, h. e. secluso alio positivo contractu vel lege divina aut humana. Distinctione itaque facta inter officia negativa et affirmativa [124], dicendum est, posse quidem excusari aliquem, ratione necessitatis expositae, ab officio affirmativo naturali, nunquam vero et nuspiam a negativo. Ratio petitur ex dictis loc. cit. Negativa enim praecepta legis naturae prohibent quod est suapte natura pravum. Atqui nunquam et nuspiam potest fieri licitum, quod est suapte natura pravum. Hinc talia praecepta dicuntur vigere *semper* et *pro semper*. Contra, praecepta affirmativa non dicuntur obligare *pro semper*, sed data agendi opportunitate. Atqui saepenumero deest talis opportunitas praecise ob pericula de quibus loquimur. Uti vides, hoc secundum intelligendum est, nisi ratione circumstantiarum ipsa omissio redundaret in contemptum Dei, aut alterius legis negativae violationem: tunc enim ipsa omissio foret per se turpis, adeoque eam omnino vitare oporteret.

241. **Utrum possit quispiam ex pacto vel positiva lege ad officium aliquod adimplendum sic adstringi, ut hoc urgeat etiam cum vitae discrimine.** Difficilior est solutio, si sermo sit de obligatione quae proxime enascatur vel ex libera aliqua pactione, vel ex positiva lege, humana praesertim. Ut autem ea sit clarior, distinguimus *potestatem*, ut ita dicam, factivam talis obligationis, ab *usu* eiusdem potestatis. Non enim quis semper se obligat ad quod potest se obligare, et similiter legislator non semper fert legem, vel cum tanto rigore eius executionem urget, ut potest. Iam age: si de Deo loquamur, nulla est difficultas. Manifestissime enim patet, dari in eo ple-

nissimum omnino ius, ut nos obliget ad aliquid praestandum cum quocumque vitae discrimine: quandoquidem est absolutus dominus totius vitae nostrae, et legislator omnipotens. Solum itaque quaestio fieri potest de hac re in altera duplici hypothesi, videlicet primo quidem quando obligatio proxime provenit ex contractu, dein vero si ea imponitur a legislatore humano, civili vel ecclesiastico.

I. Iam age: quod priorem hypothesim spectat, nullum dubium esse potest, quin spontanea voluntate quis contrahere possit obligationem, quae urgeat cum periculo etiam vitae; proinde ea potest in pactum deduci, si ceterae adsint conditiones quae ad legitimam pactionem requiruntur. Ratio est perspicua. Potest enim quispiam, ut suppono ex his quae alibi dicemus, potest, inquam, in quibusdam adiunctis evidenti periculo se exponere, tum gravis damni temporalis subeundi, tum etiam vitae, idque licite et laudabiliter. Atqui si quid obstaret praedictae obligationi contrahendae, foret inhonestas rei ad quam se obligare quis supponitur. Ergo nihil obstat, quominus obligationem eiusmodi quis spontanea sua voluntate suscipiat et sic eam in pactum deducat. Hac ratione explicantur etiam vota quaedam rerum valde difficilium quae in Ecclesia nuncupari solent, puta votum castitatis clericorum et religiosorum, votum abstinentiae carthusianorum, trappistarum, votum remanendi in potestate paganorum, si id expediat pro Evangelii praedicatione.

II. Quoad alteram vero hypothesim, Suarez statuit hanc propositionem. *Dicendum est... non deesse potestatem in magistratu civili, et idem a fortiori de ecclesiastico, ad obligandum suis legibus etiam cum periculo vitae, si necesse sit.* (*De Legibus*, lib. 3. c. 30. n. 3.) Probat hanc thesim sequenti ratiocinatione, quae mihi videtur omnino convincens. " Ratio est, quia in republica est potestas necessaria ad suam conservationem et commune bonum. Sed ad hos fines est moraliter necessarium praeceptum obligans ad aliquid agendum vel ad perseverandum in aliquo loco, non obstante periculo mortis. Ergo cadit hoc sub humanam potestatem. Minor constat, quando necessarium est agere periculosum bellum ad defendendam

rempublicam, vel perseverare tempore pestis in aliquo loco ad procurandam communem salutem, vel si necesse sit propter fidei honorem aliquid agere cum vitae discrimine. Maior autem per se nota videtur ex terminis, quia alias insufficienter provisum esset gubernationi et conservationi reipublicae. „ (*loc. cit.*) Neque ad enervandum hoc argumentum dici potest, talem obligationem in his adiunctis non oriri ex praecepto humano, sed ex lege naturae. Nam lex naturae non obligat determinate hunc vel illum civem ad haec praestanda, sed indeterminate tantum praecipit, ut a publica auctoritate adhibeantur media quae iudicantur necessaria ad reipublicae conservationem et publicum bonum tuendum: applicare autem et determinare hanc generalem obligationem ad has vel illas personas, ad hoc vel illud medium, est proprium legis humanae, ut ante notavimus cum S. Thoma [223]. Hic vero observandum est, hanc potestatem longe minus patere, quam praecedens, quae nimirum exercetur propria spontanea voluntate. Plurima enim sunt adeo heroica, quae potestate humana sub obligatione imponi non possunt, quaeque tamen laudabiliter fieri possunt, ac propterea, ut paulo ante arguebamus, unusquisque propria voluntate potest sub obligatione pacti vel voti acceptare. Hac ratione potestas, quam praelatus regularis habet in suos subditos ratione voti religiosae obedientiae, ad plura se extendit, quam communis potestas iurisdictionis ad leges humanas ferendas.

242. **Quandonam exposita obligatio locum habet.** His suppositis, merito nunc quaeri potest, quaenam sit regula ad discernendos contractus vel leges, quae etiam cum praedicto discrimine de facto obligant, ab his quae cum tanto rigore accipi non debent. Porro in hunc finem distinguere oportet genera duo damnorum seu periculorum, quae intervenire possunt in executione rei de qua quis paciscitur, vel ad quam praecepto quopiam obligatur. Quandoque enim damnum vel periculum est per se annexum ipsi rei quae est obiectum contractus vel praecepti, adeoque ad illud ipsa voluntas paciscentium vel legislatoris se extendit. Quandoque vero non est per

se coniunctum cum tali obiecto, sed contingenter evenit, puta ob aegritudinem vel aliud malum eiusmodi, quod rationabiliter praesumitur esse praeter intentionem paciscentium vel legislatoris. Hac distinctione posita, duplex haec regula statui potest.

I. Si damnum seu periculum sit per se coniunctum cum obiecto contractus vel praecepti, ipsum minime excusat ab officio adimplendo quod ex tali contractu vel praecepto enascitur. Ratio est clara. Nam ex una parte non deest potestas ad talem obligationem inducendam, ut probatum est; supponimus enim contractum et legem esse ceteroquin iustam: ex alia parte nequit dici tale damnum vel periculum esse praeter scientiam vel intentionem contrahentium vel legislatoris, cum sit per se coniunctum ipsi rei quam efficaciter volunt. Ergo existit tum potestas sufficiens, tum usus talis potestatis ad hanc obligationem gignendam. Ergo reipsa nascitur talis ac tanta obligatio.

II. Si damnum seu periculum contingenter et ex accidenti coniungitur cum obiecto contractus seu legis, *regulariter loquendo* excusat ab officio praestando quod inde enascitur. Generalis ratio huius asserti sumitur ex aequa interpretatione intentionis sive contrahentium, si de pacto agitur, sive legislatoris legem ferentis. Voluntas enim prudens non vult obligare quantum potest, sed cum moderatione et benignitate. Atqui nimis gravis et dura censetur obligatio, quae etiam cum periculo vitae aut praegrandis alterius boni iactura adstringeret. Ergo nisi sit per se inclusa in pacto vel praecepto, talis voluntas minime est praesumenda. Accedit, si de humana lege sit sermo, quod talis modus obligandi communiter excedit potestatem ipsam humani legislatoris. Haec enim potestas est pro publica utilitate, nec exigere valet horum bonorum iacturam, nisi quando necessarium est pro bono communi conservando et tuendo. Atqui obligare ad quemcumque actum, non obstante quacumque necessitate accidentali insurgente, minime est necessarium ad commune bonum, immo potius nocivum foret publicae utilitati, utpote excedens naturalem fragilitatem subditorum.

Consulto dixi in regula praecedente, *regulariter loquendo*. Potest enim fieri quandoque, ut maiore cum rigore talis obligatio urgeat, si ex non observantia pacti vel legis consequeretur tale damnum quod quis naturali lege vitare deberet.

243. **An regulae proxime traditae vigeant etiam pro legibus divinis positivis.** Ad hoc dubium respondet Suarez affirmative (*loc. cit.* n. 5.), et probat pluribus exemplis divinarum Scripturarum, ac potissimum ex divino praecepto de integritate confessionis, ut exponunt theologi. Ratio etiam sumenda est ex aequa interpretatione divinae voluntatis quae talia fert praecepta. Etsi enim non deest potestas in Deo ad similem obligationem urgendam, eam tamen suaviter accommodat conditioni subiectorum. Solum in hac re notandum est discrimen inter Deum et humanum legislatorem. Hic enim saepenumero non dat vires, quae necessariae sunt ad aequam observationem suarum legum, sed eas praesupponere debet. Hinc, si sermo sit de aliqua re, quae observatu foret valde difficilis, atque adeo moraliter impossibilis, non potest eam rem praeceptam facere per legem aliquam communem ab omnibus observandam. Deus e contrario, quando praecipit aliquid, simul dat vires ut res praecepta non solum fieri possit, verum etiam cum facilitate et gaudio. Hinc nihil mirum, si sint quaedam praecepta divina, eaque communiter observanda ab omnibus, quae directe versentur circa rem valde onerosam et difficilem respectu humanarum virium, si secundum se hae considerentur.

INDEX

PHILOSOPHIA MORALIS

INTRODUCTIO . . . . . *Pag.* 1

ETHICA GENERALIS

DISPUTATIO PRIMA — **De fine humanae actionis.**

SECTIO I. An vita humana finem a Deo praestitutum habeat „ 11
„ II. An voluntas in boni cuiuspiam finiti adeptione beari queat . . . . . „ 23
„ III. Determinatur ultimus finis proprius humanæ vitæ „ 36
„ IV. Satisfit dubitationibus nonnullis de doctrina praecedente . . . . . „ 48
„ V. De naturali appetitu beatitudinis . . . . . „ 58

DISPUTATIO SECUNDA — **De operatione morali.**

SECTIO I. De voluntario et involuntario actus moralis. . „ 71
„ II. Quo pacto ratio voluntarii deficiat vel minuatur in actu morali . . . . . „ 80
„ III. De bono et malo in genere morum . . . . „ 91
„ IV. Errores multiplices de bono morali ex praeiactis principiis reprobantur . . . . . „ 104
„ V. De obiecto et circumstantiis actuum humanorum „ 115
„ VI. Num dentur actus in genere morum indifferentes „ 125
„ VII. De virtute morali . . . . . „ 142
„ VIII. De vitiis seu habitibus pravis . . . . . „ 157
„ IX. De merito actuum humanorum . . . . . „ 166

DISPUTATIO TERTIA — **De lege naturali.**

Sectio I. Communi legis notione praeformata, aeterna Dei lex adstruitur . . . . . *Pag.* 181
„ II. De existentia legis naturalis . . . . . „ 193
„ III. De propria materia legis naturalis notationes aliquot . . . . . „ 206
„ IV. De propria obligatione legis naturae . . . . „ 215
„ V. Penitior explicatio doctrinae traditae in sectione praecedente . . . . . „ 229
„ VI. De sanctione legis naturalis . . . . . „ 242
„ VII. De proprietatibus legis naturalis. . . . . „ 260
„ VIII. De cognitione legis naturalis . . . . . „ 271
„ IX. Utrum probabilis cognitio legis sufficiat ad conscientiae obligationem inducendam . . . „ 285

DISPUTATIO QUARTA — **De iure et officio.**

Sectio I. Praevia quaedam de iustitia eiusque obiecto praemittuntur. . . . . „ 301
„ II. Genuina notio iuris et officii statuitur . . . „ 316
„ III. De habitudine iustitiae et iuris ad ordinem moralem actionum humanarum . . . . . „ 329
„ IV. Generalis partitio iurium et officiorum . . . „ 340
„ V. Utrum nullum existat ius proprii nominis nisi positivum . . . . . „ 349
„ VI. An ius sociale ad naturae legem pertineat immediate . . . . . „ 360
„ VII. An existat ius quoddam gentium a naturali et civili distinctum . . . . . „ 380
„ VIII. Expenditur doctrina Aquinatis in hac quaestione „ 394
„ IX. De laesione et vindicatione iurium. . . . . „ 406
„ X. Intra quos limites cuiusque iuris et officii vis coërceatur . . . . . „ 421

DISPUTATIONES
PHILOSOPHIAE
MORALIS

PENES AUCTOREM IURIBUS A LEGE SANCITIS

DISPUTATIONES PHILOSOPHIAE MORALIS

AUCTORE

P. SANCTO SCHIFFINI S. J.

VOL. II.

ETHICA SPECIALIS

AUGUSTAE TAURINORUM
EX TYPOGRAPHIA JULII SPEIRANI ET FILIORUM

MDCCCXCI

Romae: Propaganda. — **Panormi**: Carlo Clausen. — **Parisiis**: Lethielleux
Friburgi (Brisgoviae): Herder. — **Barcinone**: Subirana
Lovanii: Desbarax. —**Londini**: Burns et Oates.

PHILOSOPHIA MORALIS

ETHICA SPECIALIS

244. (*) **Partitio.** Quum homo suapte natura sit pars societatis cum domesticae tum civilis [208 seqq.], oportet hoc pacto a Philosophia Morali consideretur, quando expendit, quae sint officia et iura quibus adstringimur vel ornamur. Est autem diligenter observandum cum S. Thoma " quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. *Et ideo pars eius totius, potest habere operationem quae non est operatio totius: habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus, et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navim.* „ (1. *Ethic.* lect. 1.) Quare, ut ibidem colligit S. Doctor, duplex eaque diversa est consideratio scientifica, qua Philosophia Moralis determinat officia et iura hominis secundum praedictum duplicem modum operandi, qui naturaliter ei convenit. Ad primam scilicet pertinent iura et officia quae vocamus *individualia*, ad alteram vero iura et officia *socialia* [196]. Ex quo

(*) Numeri marginales praesentis voluminis continuantur cum praecedente, ut commodior sic habeatur ratio eos citandi quum opus fuerit.

sponte fluit partitio praesentis voluminis. Quae ad priorem considerationem spectant, duplici Disputatione comprehendemus. In altera determinabimus generalia officia, adeoque iura etiam his officiis correlativa, quae in omnibus et singulis hominibus per se vigent, tametsi homo non spectetur ut pars domesticae vel civilis multitudinis. In altera vero speciatim disseremus de dominio proprietatis: specialem siquidem considerationem meretur haec res, attenta praesertim iniquitate temporum quae vivimus. Hanc priorem excipiet secunda consideratio, de hominis scilicet officiis et iuribus socialibus. Haec, utpote latior, suppeditabit argumentum quatuor Disputationum insequentium, quarum prior erit de domo seu familia, ceterae de constitutione, atque operatione, sive interna, sive externa politici consortii. Congruit haec divisio cum ea qua B. Thomas loc. cit. apte dividit Philosophiam Moralem in tres partes, quarum primam *monasticam*, aliam *oeconomicam*, tertiam *politicam* appellat, quae quidem et ipsae optime respondent tribus operibus Stagyritae de re Morali, nimirum *Ethicorum* ad Nicomachum, *Oeconomicorum*, et *Politicorum*. Confer Sylvestrum Mauro. (*Arist. Opp. Omnia*, tom. 2. initio. Lethielleux, Parisiis 1886.)

DISPUTATIO I.

GENERALIA CUIUSQUE OFFICIA.

SECTIO I.

De officio Religionis.

245. **Argumentum eiusque praestantia.** Nomen *religionis*, a *religando*, novum quasi vinculum significat, et generatim usurpatur ad exprimendam summam officiorum, quibus erga Deum adstringimur, ut sic practice et voluntarie profiteamur eamdem dependentiam a Deo, quam reapse habemus vi naturae. *Religio*, ait S. Thomas, *proprie importat ordinem ad Deum: ipse enim est, cui principaliter alligari debemus, tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue diriyi debet, sicut in ultimum finem.* (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 81. a. 1.) Etsi porro cetera omnia officia, quibus erga nos aliosve tenemur, optimo quodam iure dici quoque possint officia erga Deum, ratione scilicet divinae legis a qua praecipiuntur, sunt tamen quaedam specialia officia, quae etiam ratione materiae circa quam proxime et per se versantur, nos immediate ad Deum ordinant, et de his agimus in praesenti, ad quae etiam revocatur obedientia ipsa debita divinae legi, quaecumque demum fuerit materia circa quam ea lex versetur. Est autem manifestum cur in praesenti tractatione haec officia ceteris omnibus anteponamus. Tota enim consideratio moralis ex fine dependet: finis autem humanarum actionum est Deus

ipse. Officia itaque, quae nos proxime ordinant ad Deum ipsum, sunt quasi fundamentum et principium ceterorum. Recta porro methodi lex praecipit, ut exordium ducatur ab his, unde per se dependet consideratio aliorum. Accedit quoque praestantia horum officiorum, spectata radice unde enascuntur, et universalitate ac necessitate quam prae se ferunt. Radix enim quae ea progignit, est ipsa ratio *entis participati* et *contingentis*, quae in ontologica notione hominis imbibitur, et cetera quaecumque praedicata, quae homini conveniunt, intime et formaliter pervadit. Atqui procul dubio nihil profundius et anterius concipi potest huiuscemodi ratione ad quaecumque alia officia inde colligenda. Ipse respectus identitatis, qua homo cum semetipso comparatur, ut officia ipsius erga seipsum inde deducantur, minime cogitari potest nisi iam ante in propria natura constitutus intelligatur adeoque in ratione entis participati et contingentis, quod totum quantum est, ad fontem totius esse referatur. Hinc nulla excogitari queunt officia magis vel aeque universalia aut necessaria, quemadmodum nullum praedicatum magis vel aeque universale aut necessarium concipi potest in qualibet creatura, quam sit illud quod in ipsa generali ratione creaturae constituitur, entis scilicet participati et contingentis. Confer quae diximus agentes de generali dependentia rerum omnium a Deo. [*Met. Sp.* 516, seqq.]

246. **Quae sint virtutes quibus homo ad Deum ordinatur.** Iam age: ut haec tractatio sit magis practica et ad ordinem praesentem divinae providentiae accommodata, huc revocare oportet quae de possibilitate, convenientia, et necessitate divinae revelationis tradidimus in Logica [*Pr. Ph.* 421, seqq.]. Quare quae hic adiungimus, maxima ex parte subaudiunt factum divinae revelationis, non quidem eo sensu, quod conclusiones velimus adstruere stricte theologicas, sed quatenus ex ipsis principiis naturalis rationis innotescat, qualis sit naturalis obligatio, quam lex naturae imponit in ordine et consequenter ad factam hypothesim praedictae revelationis: secus enim divinando potius et in incertum procedere oporteret. Sic itaque rem considerando, quatuor virtutes

numerantur, ad quas spectant officia omnia quibus proxime in Deum ordinamur, videlicet tres virtutes theologicae, fides, spes, charitas, et una virtus praecipua inter morales, latria scilicet sive religio specifice sumpta (1). Haec postrema distinguitur a ceteris eo quod Deum quidem habet pro fine proximo, sed non pro obiecto proprio seu materia *circa quam* versetur; intendit siquidem exhibere cultum debitum Deo: dum contra aliae tres virtutes sic Deum habent pro fine, ut simul eum attingant tamquam materiam *circa quam*, sive obiectum proprium. Conve-

---

(1) Nomen *religionis* quandoque latius, quandoque strictius accipitur. Priori modo comprehendit officia omnia quibus adstringimur erga Deum, et ita usurpavimus hanc vocem in titulo huius sectionis. Strictius vero, seu specifice intellecta, denotat specialem virtutem moralem, quae est prima inter partes potentiales iustitiae, et hoc modo connumeratur in praesenti distinctione tribus virtutibus theologicis. Differt autem ab ipsis ob rationem indicatam in textu, quam sanctus Thomas paulo latius ita evolvit. " Religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiae et obiecti ad religionem: aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus cui cultus exhibetur; non quod actus, quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus; propter quod dictum est q. 1. a. 1, 2, et 4, quod Deus est fidei obiectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt: puta sacrificiorum oblationes, et alia huiusmodi. Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis, sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem. „ (*Summa th.* 2. 2.^{ae} q. 81. a. 5.) Hic vero observa, sub nomine obiecti seu materiae *circa quam* a sancto Doctore comprehendi solere non solum quod *materiale*, sed etiam, immo et potissimum, quod *formale* obiectum dici consuevit. Sub utroque enim respectu obiectum proprium virtutis religionis non est Deus ipse, sed res ad Deum ordinata. Illud enim *quod* ea virtus praestat (obiectum materiale, seu materialiter consideratum) est *cultus divinus; ratio* autem *proxima* volendi hunc cultum, unde ea virtus movetur, est *ratio debiti* in tali cultu elucens, quae quidem est propria ratio honestatis quam respicit iustitia eiusque partes: patet autem utrumque esse quid creatum, non vero Deum ipsum.

nienter hae tres, nec plures, nec pauciores, recensentur. " Virtutes theologicae, ait Angelicus, faciunt nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praeexiguntur, quae circa finem habet, antequam ad finem operetur; scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur: scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas eius, quia intentio non est nisi boni. Et ideo requiritur fides, quae facit finem cognitum: et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi: et caritas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, in quantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum. „ (3. *Dist.* 23. q. 1. a. 5.) Confer quae de mutua distinctione actuum voluntatis et propria ratione actus fidei alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 303, 311, 312; *Met. Sp.* 352, seqq.]; sunt enim utilia in rem praesentem.

THESIS I.

Naturale existit officium plenam intellectus fidem adhibendi omnibus quaecumque certo constat esse humano generi divinitus revelata.

247. ***Probatio.*** Ut haec intelligatur, notandum est, praecepta legis naturae alia esse absoluta, alia hypothetica. Illa vigent, nulla suppositione facta, praeter existentiam subiecti; haec siquidem semper subauditur, ut patet. Cetera vim quidem habent a lege naturae, sed consequenter ad factum aliquod contingens propriae existentiae superadditum, quo supposito, ex ipso naturali ordine, citra placitum ullum humanum vel positivum Dei praeceptum, obligatio enascitur, qualis est, ex. gr., obligatio restituendi, supposito furto. Ad hanc alteram classem spectat praeceptum naturale fidei quod hic adstruimus, quandoquidem viget consequenter ad revelationem

divinitus factam humano generi. Hanc fidem dicimus *plenam* esse debere, quatenus scilicet non solum excludat dissensum (voluntarium), qui sit contrarius his quae certo constat a Deo esse revelata, verum etiam ea omnia positivo et indubitato mentis assensu (implicito vel explicito) complectatur.

Duplex porro est probatio seu fundamentum obligationis ita expositae, alterum scilicet ductum ex generali obligatione, qua homo adstringitur, tendendi ad suum ultimum finem, alterum vero ductum ex propria obligatione quae immediate enascitur ex ipso facto divinae revelationis: haec enim invicem distinguuntur.

I. Ad primum itaque quod attinet, homo procul dubio ipsa naturali lege tenetur tendere ad suum ultimum finem. Quod quidem ex ipsa notione legis divinae manifeste colligitur [105]. Quare B. Thomas. *Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur.* (3. *Cont. Gent.* c. 115.) Hoc supposito firmissimo principio, sic arguimus. Qui tenetur ad finem, eadem obligatione tenetur adhibere media quae ad consecutionem finis sunt necessaria. Atqui in ordine praesenti divinae providentiae fides adhibita divinae revelationi est necessarium medium, ut homo suum ultimum finem consequatur. Ergo. Minor constat dupliciter. Primo, quia, ut ex theologia suppono, talis fides est necessaria dispositio ad beatitudinem consequendam, qualis in praesenti ordine divinae providentiae est a Deo humano generi proposita, supernaturalem scilicet. Secundo, quia sine tali fide homo constituitur in morali periculo gravissime deerrandi in iis etiam, quae de ultimo fine naturalis ratio investigare potest, et consequenter in ceteris officiis quibus ad talem finem promoveri debemus; quod quidem miserrima experientia tot saeculorum luculentissime demonstravit. Confer praeclaram huius asserti explicationem, quam alibi ex Angelico exscripsimus. [*Pr. Ph.* 426.]

II. Altera probatio, ut dictum est, ducitur proxime

et immediate ex reverentia quae per se debetur Deo revelanti. Etenim contemptus divinae veritatis legi naturae manifeste contrariatur. Atqui talis contemptus existeret in eo qui Deo loquenti plenam fidem non adhiberet. Ergo lege naturae id prohibetur, adeoque praecipitur oppositum. Prob. maior et minor.

Prob. mai. Lege naturae prohibetur, quod est per se pravum, quod nimirum per se adversatur proprio ordini naturae rationalis [123]. Atqui natura rationalis, eo quod huiusmodi, est per se facta ad verum: nihil autem concipi potest magis disconveniens tali ordini naturali, quam contemptus veritatis, et quidem non cuiuscumque, sed primae et imparticipatae, qualis est veritas divina. Ergo talis contemptus manifestam habet oppositionem cum lege naturae.

Prob. min. Quod enim factae revelationi plena fides minime adiungatur ab eo, qui prudenter de tali facto dubitare non potest, contingit dupliciter, *positive* scilicet et *negative*. Primum existit in eo, qui positivo actu dissentit ab his quae Deus locutione sua testificatur, vel ea in dubium revocat: alterum autem in eo, qui fingeret negative omnino se habere in praesenti negotio, quin scilicet quae a Deo dicuntur, aut credat, aut discredat, aut in dubium revocet. Iam vero, prior hypothesis manifestissimum continet contemptum divinae veritatis; qui enim sic ageret, in ipso exercitio suae negationis vel dubitationis Deum faceret vel ignarum vel mendacem, quae quidem sunt plane destructiva divinae veritatis, primum quoad scientiam, alterum quoad locutionem divinam. Altera hypothesis similem etiam contemptum continet. Quum enim Deus dignatur alloqui humanum genus, id procul dubio non est frustraneum, sed ea intentione a Deo efficitur, ut doctrina quam tradit, recipiatur; id enim intendit quicumque alteri sapienter loquitur, praesertim si id praestet ut superior et gubernator. Et revera huc spectat tota divina revelatio, ut scilicet homo ab ipso Deo edoceatur modum, quo eum colere debet ut salvus fiat. Atqui negative se habere erga talem doctrinam est manifesta irreverentia contra auctoritatem loquentis. Si enim non

accipere testimonium hominis magnae auctoritatis censetur esse dehonestatio et includere dubitationem quamdam tacitam de scientia vel veracitate ipsius, quanto magis id dici debet, quando loquitur Deus, praesertim si attendantur tot portenta et signa credibilitatis quibus nos ad credendum invitat?

Dicetur fortasse, descriptum contemptum minime intervenire. Potest enim quis profiteri, Deum esse summe veracem, nec posse decipi aut decipere, et tamen denegare fidem quam adstruimus, propterea quod neget ipsum factum divinae revelationis seu locutionis.

Respondeo, hanc excusationem nullam esse in eo, cui, ut supponimus, factum divinae revelationis sufficienter est propositum, sic nimirum ut nullum prudens dubium de ea re subesse possit. " Ratio autem est, ait optime De Lugo, quia sicut obedientia non solum obligat ad exequenda mandata superioris, quando fateor, esse eius mandata, sed etiam ad obediendum, quando non possum prudenter dubitare de veritate mandati, nec possum tunc, salva obedientia, excusari, negando id a superiore praecipi: et sicut observantia obligat me ad debitum cultum exhibendum Principi, non solum quando fateor illum esse Principem, sed etiam quando non possum de hoc prudenter dubitare, nec possum me excusare tunc dicendo, me non credere quod ipse sit Princeps: sic etiam debitum fidei divinae non solum exigit fidem, quando fatemur, revelationem esse a Deo, sed etiam quando sufficienter proponitur talis revelatio, nec possumus nos excusare dicendo, nos non credere Deum id revelasse, nisi fortasse aliunde esset ratio prudenter de hoc dubitandi; alioquin, licet non in actu signato, sed tamen in actu exercito imputaremus Deo mendacium, iudicando falsum id quod prudenter non possumus iudicare non esse a Deo revelatum. „ (*De Fide divina*, D. 13. n. 2.)

248. *Coroll.* **De obligatione revelationis inquirendae, si nondum agnoscatur.** Ex tradita demonstratione patet, eum, cui lux supernae revelationis nondum affulsit, teneri efficere, quod in se est, ad veritatem

in re tanti momenti inquirendam; quod si praestiterit, certissime eam agnoscet. Secus enim ignorantia vincibili atque adeo culpabili laborabit, quae minime excusat a transgressione praeceptorum, quemadmodum generatim ante exposuimus, agentes de conscientia [165]. Haec obligatio, divinam scilicet revelationem inquirendi, est de lege naturae non solum eo titulo, quo dicitur ad ius naturae pertinere ipsa obligatio credendi (qui enim tenetur ad rem aliquam, tenetur etiam ad efficiendum ne vincibili ignorantia in ea re laboret), sed etiam quia ea includitur in generali et notissima obligatione, qua naturaliter tenemur, inquirendi verum Deum et discendi ea quae ad eius cultum debitum necessaria sunt. " Nam sicut, ait rursus De Lugo, lumine naturae cognosci potest, esse aliquod supremum Numen et Auctorem universi, ita cognosci potest debitum investigandi et inquirendi modum, quo Deum illum colere debemus, cui obligationi satisfit audiendo et credendo ea, quae nobis in ordine ad hunc finem per fidem proponuntur. Quae obligatio de iure naturae etiam dici potest, quatenus sine ulla Dei revelatione potest nobis constare. „ (*De Fide divina*, D. 13. n. 9.) Quocirca qui in tali ignorantia invenitur, primo quidem generatim tenetur adhibere media, quae ei suppetunt, ut instruatur in his quae ad Deum pertinent. Deinde, vix rationabilem aliquam dubitationem circa factum divinae revelationis habere incipit, tenetur hac de re diligenter inquirere, ut a tali dubitatione se liberet. Tertio, si in tali inquisitione invenerit plures religiones, quae a Deo revelatae dicuntur, diligenter investigare debet, quo titulo singulae id de se affirment, vel utrum aliqua sit inter illas quae certis indiciis se a Deo revelatam probet. Hanc ubi invenerit, eam integre amplecti firmiterque tenere debet. Meminerit autem, ut in tota hac investigatione Dei opem ex animo et cum fiducia imploret iuxta illud Iac. 1., 5: *Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat; et dabitur ei.* Haec enim oratio est interpretativa spei, de qua mox loquemur.

THESIS II.

Homo naturali quoque praecepto tenetur futuram beatitudinem a Deo sperare, eumque ex corde diligere plusquam seipsum.

249. ***Explicatio et probatio I. partis.*** Nomine *spei* omnes concipimus erectionem quamdam animi tendentis in consecutionem boni cuiuspiam ardui quod obtentu possibile existimatur. Quare eius obiectum proprium dicitur a S. Thoma esse *bonum futurum arduum possibile haberi.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 40. a. 1.) Iam age: futura beatitudo est quoddam bonum maximum quidem, sed maxime etiam arduum, praesertim si considerentur tot difficultates quibus obstruitur semita virtutis quae ad eius consecutionem ducere debet. Exigitur itaque auxilium quoddam, quo homo nitatur ne animum despondeat in tanto negotio. Tale porro auxilium praebere pertinet ad divinam providentiam, quandoquidem ipsa est quae praeparat opportuna media sive adiumenta quibus singulae res indigent, ut suo fine potiantur. [*Met. Sp.* 549.] Haec fiducia de ope divinae providentiae in ordine ad futuram beatitudinem obtinendam est spes de qua sermo est in 1a parte huius propositionis. Exerceri potest, tametsi nondum distincte quis agnoverit, quae sint media in particulari, quibus divinae bonitati placuit nos manuducere ad salutem. Qui enim generatim agnoscit, Deum esse providum gubernatorem rerum omnium, ac praesertim rerum humanarum, generatim etiam sperare potest ex divina pietate non defuturum sibi auxilium, prout oportet ad finem consequendum propter quem creatus est. Lege S. Thomam (*Summa th.* 2. 2ae q. 2. a. 7. ad 3.).

Probatio sumitur ex necessitate talis fiduciae ut adimpleatur praeceptum, quod naturaliter urget, ad ten-

dendum in ultimum finem seu beatitudinem. Tantum enim bonum est maxime arduum, ut diximus, nec concipitur tamquam adeptu possibile, nisi mediante auxilio divinae providentiae. Atqui nemo tendit in bonum arduum nisi confisus auxilio, quo indiget ad superandam arduitatem quam prae se fert. Ergo fiducia in auxilio divinae providentiae in ordine ad beatitudinis consecutionem per se requiritur, tamquam necessarium medium ut homo in talem consecutionem tendat. Ergo eadem naturae lege, qua homo tenetur tendere in beatitudinem, tenetur quoque praedictam fiduciam habere, et hoc est beatitudinem a Deo sperare. Addit Angelicus Doctor, hanc spem esse adeo necessariam, ut nullum existat peccatum *periculosius* peccato desperationis. Praestat ipsum audire. " Maius peccatum est, ait, *secundum se loquendo*, non credere Dei veritatem, vel odio habere Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata, ex parte nostra, *sic desperatio est periculosior*. Quia per spem revocamur a malis et inducimur ad bona prosequenda : et ideo, sublata spe, irrefraenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov. 24., 10: *Si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua;* dicit Glossa ordin.: *Nihil est execrabilius desperatione; quam qui habet, et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit.* Et Isidorus dicit in lib. 2. *De Summo Bono*, c. 14.: *Perpetrare flagitium aliquod, mors animae est; sed desperare est descendere in infernum.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 20. a. 3.)

250. ***Explicatio et probatio II. partis.*** Quemadmodum observat Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 26. a. 3.), nomen *dilectionis* supra *amorem* addit *electionem praecedentem;* quare non invenitur in parte inferiori, sed in voluntate tantum et in sola rationali creatura. Maxime autem usurpatur ad exprimendum perfectum amorem, qui habetur erga personam aliquam, quando videlicet ea ratione intrinsecae suae bonitatis seu perfectionis amatur, non autem ob meram aliquam utilitatem vel delectationem quae inde carpitur. De tali porro dilectione erga Deum

est sermo in hac altera parte. Vocatur etiam *caritas*, quippe quae, ut notavit idem Angelicus l. c., *addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.* Quando autem dicimus, hominem debere Deum diligere *plusquam seipsum*, praelatio quae hac particula significatur, intelligenda est *appretiative*, non *intensive*. Appretiative unum obiectum magis diligitur prae alio, quatenus, quantum est ex vi praesentis dilectionis quam habet, quis paratus est potius recedere ab amore alterius obiecti quod minus diligitur, quam ab amore illius quod plus diligi dicitur, si videlicet ea in collisionem venirent. Diligitur contra aliquod obiectum prae altero magis intensive tantum, quoties maiore quodam fervore in ipsum aliquis fertur, etsi dilectio ipsius dilectioni alterius minime praeferatur. Patet autem non postulari hunc posteriorem modum praelationis in dilectione quam Deo debemus, praesertim quum ea saepissime non sit in potestate nostra et multum dependeat ex affectu partis inferioris. Primo itaque modo tantum intelligenda est. Hoc sensu Deus dicitur diligendus *super omnia:* qui enim Deum diligit plusquam seipsum, a fortiori diligit plusquam cetera; haec siquidem homo diligere debet minus quam seipsum, ut postea patebit.

Ratio porro asserti manifesta est ex naturali ordine voluntatis ad bonum. Quemadmodum enim intellectus suapte natura factus est ad verum, sic voluntas ipso suae naturae pondere tendit in bonum ipsi a ratione propositum. Sicut itaque ex priori ordinatione colligitur naturale praeceptum supremi obsequii intellectualis, quod debemus primae veritati; sic etiam ex naturali ordine voluntatis in bonum ratione propositum colligere oportet naturale praeceptum summae adhaesionis eiusdem voluntatis cum eo, quod ut summum bonum ratio apprehendit, unde cetera bonitatem omnem derivant. Tale porro bonum non est nisi Deus; summa autem voluntatis adhaesio cum tali bono non existit, nisi homo Deum super omnia diligat, adeoque plusquam seipsum. Ergo naturale existit praeceptum ut Deus tali dilectione ab homine

diligatur. Addit S. Thomas, tale praeceptum esse *primum* et *maximum*. Nam, inquit, " praeceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub praecepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter: uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. . . . . In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud, et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. 22. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 44. a. 1.)

251. ***Solvitur obiectio.*** Dicetur fortasse. Non potest quispiam diligere Deum plus quam suam beatitudinem. Sed amor propriae beatitudinis pertinet ad dilectionem sui ipsius, quo quis optat sibi consummatam suam perfectionem. Ergo non potest quis diligere Deum plusquam seipsum.

Respondeo. *Nego maiorem.* Apposite S. Thomas. " Dicendum quod hoc, quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae, quam amore concupiscentiae; *quia maius est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso.* Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 26. a. 3. ad 3.)

Instabis. Propter quod unumquodque, et illud magis. Sed quilibet naturaliter diligit alium propter seipsum; unumquodque enim amat quod est bonum sibi. Ergo homo naturaliter plus diligit seipsum quam cetera.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min. eiusque probationem;* quatenus nemo diligit aliquid nisi in ordine ad se ut ad finem, *neg.;* quatenus nihil ab aliquo diligitur, nisi quatenus est bonum ei proportionatum, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Deus, ut prima causa totius esse, est bonum hominis voluntati maxime proportionatum, et hoc sensu non solum est in se bonum summum, sed etiam est maxime bonum homini. Sic autem intelligendum est effatum Aristotelicum. *Absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est;* quemadmodum alibi exposuimus. [*Met. Sp.* 345.] Perperam vero id acciperetur ita, ut omnia quaecumque quis diligit, debeat ad se ordinare tamquam ad finem: immo eo ipso quod Deus est bonum homini proportionatum in ratione causae, efficientis scilicet, exemplaris et finalis, rectus ordo postulat, ut homo semetipsum ordinet in Deum ut finem, non vero e converso. Porro axioma illud: *Propter quod unumquodque, et illud magis;* in tali dilectione locum habet, qua scilicet aliquid diligitur propter aliud ut finem, et quidem principalem, ut alibi etiam exposuimus [*Pr. Ph.* 688]. Quare S. Thomas solvens similem obiectionem, quam ipse sibi proponit quoad naturalem dilectionem Angelorum erga Deum, sic ait. " Quum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. *Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.* „ (*loc. cit.* ad 2.)

Urgebis. Omnis naturalis dilectio fundatur in naturali quadam unione amantis ad amatum, ut alibi dictum est. [*Met. Sp.* 347.] Hinc quae sunt nobis magis coniuncta, ut parentes et cives, magis naturaliter diliguntur, quam quae magis distant. Atqui natura divina eiusque bonitas maxime distat a re qualibet creata. Ergo Deus non est bonum assertae dilectioni naturaliter proportionatum.

Huic difficultati, quae potissima est in re praesenti, sic optime respondet B. Thomas. " Dicendum, quod ratio illa procedit in his, quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis; in ta-

libus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis, quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est in corpore art. (1), quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plusquam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque naturaliter diligit Deum plusquam seipsum. „ (*loc. cit.* ad 1.)

---

(1) Quoniam doctrina huius art. pulcherrima est omnino, et ad graves alias quaestiones solvendas inservit, placet eam integram hic exscribere. " Quidam dixerunt, quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plusquam se amore concupiscentiae, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et etiam amore amicitiae, in quantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quam sibi; vult enim naturaliter, Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum; quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum. *Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur; inclinatio enim naturalis in his, quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae.* Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2. Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. „ Huc usque Angelicus.

THESIS III.

Supremus latriae cultus, naturali iure Deo debitus, complectitur actus non solum internos, verum etiam externos.

252. ***Explicatio.*** In hac thesi continetur tertium caput officiorum, quae naturali iure tenemur praestare erga Deum, secundum triplicem relationem qua ad eum ordinamur vi naturae. Quemadmodum enim per fidem Deo inhaeremus, ut primae veritati, per spem autem et dilectionem in ipsum ferimur eique unimur ut summo bono; sic etiam per cultum seu reverentiam, quae est propria latriae, Deum agnoscimus ut primum principium creationis et gubernationis rerum. " Quum servus, ait B. Thomas, dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem, quod dominium convenit Deo, secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum: et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. *Et talis servitus nomine latriae designatur.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 81. a. 1. ad 3.)

Actus quibus expositam reverentiam seu famulatum Deo exhibemus, vel immediate ab hac virtute, latriae scilicet, eliciuntur, ut adoratio et sacrificium, vel mediantibus aliis virtutibus quibus imperat, earumdem scilicet actus proprios ordinando in divinam reverentiam. Hinc S. Thomas, art. cit., observat, quod tametsi sit peculiaris quaedam virtus, eaque moralis, quae cultum Deo debitum, ut proprium obiectum, respicit, habet tamen quamdam generalitatem, pro eo quantum actus ceterarum omnium virtutum per imperium ordinare potest in Dei honorem. Dupliciter autem hi actus, sive eliciti, sive imperati, exerceri possunt. Uno modo, per actus

mere internos, qui scilicet in animo maneant, qualis est interior devotio vel mentalis oratio: alio modo, per actus externos, qui scilicet sint interioris reverentiae sensibiles expressiones seu manifestationes, qualis fit, ex. gr., verbis, corporis humiliatione, rerumque externarum oblatione. Iam age: in his omnibus observandum est, dari magnam indeterminationem quoad specificationem et modum praestandi eiusmodi actus, si solum ius naturae spectetur. *De dictamine*, ait S. Thomas, *rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.* (q. c. a. 2. ad 3.) Ex dicendis autem patebit, quousque haec indeterminatio se protendat.

253. ***Probatio.*** Deo esse debitum iure naturae supremum latriae cultum, qui propterea actibus saltem interioribus exerceatur, tamquam rem ex terminis notam supponimus. Homo enim per naturalem legem praecipue ordinatur ad Deum, ut scilicet voluntarie profiteatur eam ipsam dependentiam ab eo quam reapse habet vi naturae [23]. Atqui homo naturaliter Deo subiicitur ut principio totius sui esse, ratione scilicet divinae creationis et gubernationis: voluntaria autem agnitio et testificatio huius subiectionis ad latriam pertinet, ut patet ex dictis. Ergo eiusmodi cultus est unum ex praecipuis officiis quae naturali lege homini praecipiuntur. Quocirca solum probare oportet, contra Protestantes praecipue, tali praecepto minime satisfieri ab eo qui, praedictam servitutem solo animi affectu recognoscere et profiteri vellet, quin externa corporis etiam expressione manifestetur. Id porro demonstratur triplici ratione.

I. Prima ratio ducitur ex ipsa conditione subiecti, cui praeceptum divini cultus imponitur. Nam ex lege naturae directe et immediate talis cultus ipsi naturae humanae imponitur. Unusquisque itaque tenetur tale praeceptum implere secundum proprium et connaturalem modum agendi naturae humanae. Atqui proprius et connaturalis modus agendi naturae humanae, ut quae composita est anima et corpore, actus exteriores cum internis

consociat, ita ut, si solo interno cultu uti vellemus, quasi quaedam violentia foret adhibenda. Ergo cultus naturali lege praeceptus actus comprehendit non solum internos verum etiam externos. Confirmatur haec ratio manifeste ex communi sensu omnium gentium, quae, sive barbarae sive cultae, sensibilia signa semper adhibuerunt ad obsequium erga Deum exprimendum.

II. Altera ratio ducitur etiam ex ipsa natura humana, prout est socialis. Ut enim in praecedente volumine ostendimus [217], Deus est immediatus auctor humanae societatis, cum ad eam ineundam homo suapte natura sit ordinatus. Quemadmodum itaque singuli homines, ob immediatam dependentiam quam a Deo habent, tenentur iure naturae supremo latriae cultu Deum revereri, sic etiam ipsa humana societas, ut talis, eodem iure tenetur simile obsequium Deo exhibere, ut suo proprio et immediato auctori. Atqui manifestum est, eiusmodi cultum, socialem scilicet, non posse compleri nisi actibus externis. Ergo tales actus in lege naturae comprehenduntur.

III. Tertia denique ratio, et luculentissima, est qua utitur B. Thomas, eaque huc redit. Ut pluries dictum est, lex divina, sive naturalis, sive positiva, id potissimum intendit, ut mentem hominis cum ipso Deo suo ultimo fine coniungat, et ideo ea praecipit quae sunt necessaria media ad hunc finem. Vide uberiorem explicationem huius principii apud eumdem S. Doctorem (3. *Cont. Gent.* c. 115.). Porro ad hanc coniunctionem mentis cum Deo habendam omnino requiritur, ut per exteriores actus divini cultus ipsi nos excitemus, neque hoc negari potest nisi ab eo qui hominem se esse non meminerit. Ergo talis cultus est de lege naturae. Audiatur Angelicus. " Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur. Et in hoc eius perfectio consistit: quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer

per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione; quia *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Et ideo in divino cultu necesse est, aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus quibus Deo coniungitur. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 81. a. 7.)

SECTIO II.

Expolitio doctrinae expositae in sectione praecedente.

254. *Quaer. I.* **Qua ratione praecepta exposita, tametsi naturalia, passim supernaturalia dicantur?**

Respondeo. Id minime intelligendum est, prout nonnulli finxerunt, propterea quia actus, quibus ea praecepta in praesenti ordine providentiae adimplentur (ope divinae gratiae scilicet), exuant connaturalem modum operandi intellectus et voluntatis circa propria obiecta, sed prout optime hanc rem exposuit Card. De Lugo (*De Fide divina*, D. 13. n. 12.). Dicuntur itaque supernaturalia dupliciter. Primo, quia obligatio, quam ea praecepta imponunt, non cognoscitur hic et nunc practice, nisi media supernaturali illustratione intellectus, quae requiritur ut voluntas moveri queat ad ea adimplenda, prout oportet, ratione supernaturalis finis ad quem homo in praesenti providentia est a Deo evectus. Secundo, quia actus quibus de facto satisfit huic obligationi, ratione status elevationis quem diximus, sunt supernaturales, Deo concurrente per auxilium suae divinae gratiae. Quare ea praecepta de facto obligant ad actum supernaturalem, adeoque merito supernaturalia dicuntur; obligant enim ad eum actum qui haberi potest, qui quidem esse nequit nisi supernaturalis, siquidem Deus eis non opitulatur nisi iuxta praesentem ordinem suae providentiae. Confer ce-

tera quae praelaudatus auctor scite observat cit. sect.; item quae ante docuerat Disp. I. sect. 4.

255. *Quaer. II.* **Quibus indiciis divina revelatio cum certitudine agnoscatur?**

Respondeo. Vaticana Synodus in Const. dogmatica, *Dei Filius*, c. 3. his verbis totam hanc rem exposuit. *Ut. . . fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.* Iam alibi ex professo exposuimus [*Met. Sp.* 485, 591, seqq.], cur certa praedictio futurorum contingentium, item effectio miraculorum sint nota Divinitatis characteristica. Quae itaque hoc duplici testimonio confirmantur, haberi debent tamquam literae sigillo regio communitae. His accedunt alia, quibus specialis interventus Divinitatis etiam manifeste ostenditur in favorem alicuius doctrinae, quaeque Religionis Apologetae late prosequuntur et invicte commonstrant. Doctor Angelicus ita conglobatim et egregie istiusmodi indicia resumit, eaque applicat ad divinam revelationem mysteriorum quam christiana fides profitetur. " Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *doctas fabulas secuti*, ut secunda Petr., 1., 16. dicitur. Haec enim divinae sapientiae secreta, ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione, et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, praedictae

probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia, quae in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire, et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes. Huius quidem confirmationis modus tangitur: *Quae* (scilicet humana salus) *quum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, et portentis, et variis Spiritus Sancti distributionibus. Hebr.* 2., 3. 4. Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari. „ Haec Angelicus (1. *Cont. Gent.* c. 6.).

256. *Quaer. III.* **Quo pacto divina bonitas a spe theologica respiciatur?**

Respondeo. Ad huius rei intelligentiam notare oportet, personam aliquam respectu alterius dici bonam dupliciter, nimirum *efficienter*, et *formaliter*, sive potius *obiective*. Priori modo dicitur alteri bona ratione virtutis qua pollet ad eam perficiendam, vel a miseria sublevandam. Nomine autem *virtutis* intelligo non solam potestatem, quam habet ad utilitatem alteri afferendam, verum

etiam liberalitatem, fidelitatem, aliasve dotes consimiles, quibus ostenditur bona voluntas ipsius ut sua potestate utatur ad alteri benefaciendum. Quare hoc priori modo *bonum* accipitur pro *benefico*. Alio modo una persona dicitur alteri bona, quatenus ratione suae perfectionis est obiectum eius appetitioni proportionatum, adeoque dignum cur ab ea ametur, quemadmodum amicus amat amicum, et mater filium. Porro utroque modo Deus est nobis bonus, videlicet tum ratione indeficientissimae suae largitatis, tum propterea quia est finis absolute ultimus, adeoque obiectum maxime proportionatum voluntati.

Hac explicatione supposita, patet responsio. Dicendum est itaque, utroque modo divinam bonitatem respici a spe theologica, sed diversimode. Etenim primo modo, constituit ipsum *formale obiectum* cui tamquam *motivo* ea innititur: alio modo, est id in quod spes tendit tamquam in *finalem terminum* in quo quiescat; Deus siquidem, ut summum bonum, est obiectum beatitudinis quam speramus. Ad rem Angelicus. " Sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam, sicut per quoddam medium, assentit his quae creduntur; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea, quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata; sicut quod credimus, omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personae: ita etiam omnia, quae materialiter sperantur, ordinantur in unum *finale speratum*, quod est fruitio Dei; in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo, non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis. „ (Qq. Disp. q. un. *De Spe*, a. 1.) Angelico concordat Seraphicus Doctor sic inquiens. *Sicut fidei virtus assentiendo primae Veritati propter se et super omnia, illa credit quae summa Veritas dictat esse credenda; sic ipsa spes confidendo et innitendo immensae et indeficientissimae largitati divinae, omnia illa exspectat quae sibi Deus promittit esse in futuro retribuenda.* (3. *Dist.* 26. a. 1. q. 2.)

Obiicies. Per spem theologicam optamus nobis beatitudinem, sive Deum, tamquam obiectum finale beatitudinis. Atqui motivum formale talis desiderii non est virtus sive auxilium Dei expositum. Ergo tale auxilium non est formale motivum spei.

Respondeo. *Dist. mai.*, quatenus ad actum spei exercendum praerequiritur tale desiderium, *conc.;* quatenus actus spei formaliter consistat in descripto desiderio, *neg. Conc. min. Dist. pariter conseq.*, si spectetur desiderium praesuppositum a spe, *conc.;* si consideretur formaliter ipse actus spei, *neg.*

Expositum desiderium optime vigere potest etiam in eo qui desperat. Quare perperam omnino hi duo actus invicem confunderentur. Et ratio clara est: spes siquidem pertinet ad irascibilem, dum contra desiderium est partis concupiscibilis. [*Met. Sp.* 352, 353.] Quoniam vero, ut citato loco notavimus, irascibilis supponit concupiscibilem; est enim, ut ait S. Thomas, *quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit:* (*Summa theol.* 1. p. q. 81. a. 2.) hinc eatenus exercetur et exerceri potest actus spei circa beatitudinem, quatenus quis supponitur esse bene affectus erga eam, per aliquod scilicet ipsius desiderium: spes enim est boni desiderati. Observat etiam Sylvester Maurus (*Theol.* to. 2. q. 148. n. 3.), spem, de qua loquimur, non habere propriam rationem virtutis theologicae ex praevio desiderio quod subaudit. Hoc enim desiderium potest bene haberi vel ex simplici amore suimetipsius, ut docet B. Thomas (Quaest. cit. *De Spe*, a. 3. ad 4.), vel etiam ex proprio motivo virtutum moralium, ut saepissime accidit quando preces effundimus ad Deum postulantes virtutes quae nobis desunt, moti ex proprio earumdem motivo ad eas desiderandas.

257. *Quaer. IV.* **An et quo pacto in dilectione erga Deum concupiscentiae amor distinguatur ab amore benevolo, sive amicitiae?**

Respondeo. S. Thomas hanc distinctionem sic ex-

ponit. " Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in se ipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit. Et hic nominatur a quibusdam *concupiscentia;* sicut cum amamus vinum volentes eius dulcedine uti, vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem, vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in se ipso diligitur; sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiamsi nihil inde mihi accedat. Et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in 8. Ethic. *Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem, quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus quae sibi quis vult, et ex malis quae Deo inhaerendo vitat.* „ (Qu. cit. *De Spe*, a. 3.) Ex hoc testimonio perspicue elucet, qualis sit istiusmodi concupiscentia boni divini, quam vocat imperfectum amorem, qui inducit quidem ad Deum vera caritate diligendum, sed formaliter et elicitive ad talem dilectionem non pertinet. Est scilicet amor, quo Deum quidem nobis optamus, sed proxime et principaliter permoti ex propria creata perfectione, quam per talem unionem consequimur, puta ex gaudio superabundanti, et pace quae exsuperat omnem sensum, aliisque huiusmodi perfectionibus creatis, quae ipsam beatitudinem nostram formalem intrinsece constituunt, vel inde per se fluunt. Quare expresse S. Thomas, ut paulo ante animadvertimus, id dicit pertinere ad *amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.* E converso, si talis amor proxime et principaliter moveatur ex ipsa Dei perfectione, ratione cuius est finale beatitudinis nostrae obiectum, tunc procul dubio minime erit imperfectus amor *merae cuiusdam concupiscentiae*, quemadmodum eum S. Doctor recitatis verbis describit, sed formaliter pertinebit ad dilectionem perfectae caritatis, quam Sancti exprimere solent *desiderium habentes dissolvi et esse cum Christo*, prout loquitur Apostolus *Philipp.* 1., 23. Quocirca Angelicus haec alibi ob-

servat, quae ceteroquin sensu naturae communi sunt cuique notissima. *Dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum et colloquiis mutuis gaudere facit ad quem principaliter est amicitia; non autem ita quod delectatio, quae est ex amici visione et perfruitione, finis amicitiae ponatur, sicut est in amicitia delectabili.* (3. *Dist.* 27. q. 2. a. 1. ad 11.) (1)

---

(1) Haec distinctio amoris imperfecti *merae concupiscentiae* ab illa altera concupiscentia, quae optime cohaeret cum *perfecta benevolentia* quae est de ratione amicitiae, in re praesenti est momenti non levis ad multas et graves aequivocationes tollendas. B. Thomas videtur graphice eam descripsisse sic inquiens. " Amare bonum alicuius civitatis contingit dupliciter; uno modo, *ut habeatur;* alio modo, *ut conservetur.* Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum: quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis, ut ei dominetur, quod est amare seipsum magis quam civitatem: sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis, ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit in tantum, quod propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum se periculis mortis exponunt et negligunt privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a Beatis participatur, ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem; quia etiam mali illud bonum concupiscunt: sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem Beatorum: et *haec est caritas, quae Deum per se diligit et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis: unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum.* „ (Qq. Disp. q. un. *De Caritate,* a. 2.) Ex hoc testimonio perspicue elucet duplex modus *concupiscendi* bonum aliquod pluribus commune, cuiusmodi est bonum divinae beatitudinis, quod primo et essentialiter invenitur in Deo, et per participationem in creaturis rationalibus re aut spe beatis. Primus modus est *merae concupiscentiae,* quo videlicet aliquis ita illud *sibi concupiscit,* ut illud *nondum diligat secundum se:* et talis amor est imperfectus, quin etiam potest evadere vitiosus, si quispiam ita eiusmodi bonum sibi velit, ut ad se tanquam ad ultimum finem illud ordinet, ut facit tyrannus respectu civitatis. Alius modus amoris est *concupiscentiae benevolae,* quo quis vult *absolute ut tale bonum conservetur et diffundatur et nihil contra ipsum agatur.* Per huiusmodi enim amorem bonus civis ex patria dilectione sibi etiam, *tanquam concivi,* vult bonum commune totius civitatis quam diligit, tametsi non privative, sed cum debita subordinatione *partis ad totum.* Iam vero is secundus modus concupiscendi sibi bonum

258. *Quaer. V.* **Quinam actus naturali lege religionis prohibeantur?**

Respondeo, eiusmodi esse eos omnes, qui proprio obiecto virtutis religionis contrariantur. Haec porro contrarietas dupliciter existit, per defectum scilicet, et per excessum. Primum habetur in omnibus actibus qui pertinent ad contemptum, sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum, et sub generali nomine *irreligiositatis* conti-

---

divinum essentialiter et elicitive pertinet ad caritatem, eamque perfectam, ut perspicue docetur in recitato testimonio. Primus vero modus, si non vitietur ex indebita praelatione boni privati ad bonum commune, non erit quidem malus, at certe imperfectus, et talis est qui communiter invenitur in peccatore, qui priusquam iustificetur, *incipit affici erga divina* per timorem punitionis et spem praemiorum. Praestat eamdem rem confirmare egregio plane testimonio Doctoris Seraphici, qui si in aliis rebus, in hac certe plenissimam fidem sibi meretur: nemo enim melius potest nos docere, quid sit Deum vera caritate diligere. En eius verba. " Actus enim caritatis est diligere: diligere autem idem est quod velle bonum. Cum ergo caritas diligit aliquem, bonum optat ei quem diligit. Istud autem bonum quod caritas optat, unum solum est, videlicet bonum aeternum et bonum summum. Istud autem summum bonum aliquando homo per caritatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus sit summum bonum et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud proximo, sic dicitur diligere proximum, quia vult quod habeat illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere seipsum. Generaliter ergo in actu dilectionis ipsius caritatis unum est bonum optatum, licet multa sint quibus illud bonum optatur: et illud est obiectum principale ipsius habitus diligendi, quoniam ipsum propter se optatur a caritate, ita quod habet rationem principaliter moventis et finis quietantis. Et quia illud est unum solum, sive comparetur ad se, sive comparetur ad eum qui habet caritatem, sive comparetur ad eius proximum; hinc est quod caritatis habitus habet esse unius. „ (3. *Dist.* 27. a. 1. q. 2.) Et in responsione ad 1um. *Virtus caritatis quae desiderat summum bonum haberi ab omni eo qui potest ipsum habere et ipso frui, appetit summum bonum a proximo haberi, sicut et ab eo in quo est: et hoc non est aliud quam amare proximum per caritatis affectum.* Scotus (3. *Dist.* 26. q. un.) censuit hanc doctrinam emendari debere, sed, meo iudicio, hoc tantum obtinuit, ut ingentem confusionem in re ceteroquin plana obtruderet. Puto standum esse sententiae Angelici et Seraphici.

nentur. Eiusmodi sunt blasphemia, periurium, sacrilegium, aliaque generis eiusdem. Huc etiam revocantur, quae positive et directe opponuntur naturali officio divinae fidei, spei, et dilectionis ; siquidem maximam irreverentiam continent contra summam Dei veritatem vel bonitatem, cuiusmodi sunt actus infidelitatis, desperationis, et odii contra Deum vel res divinas. Aliud vero habetur in *superstitione*, quae non est aliud nisi *falsa religio*. Dicitur autem religio falsa, vel ratione obiecti, vel ratione modi. Ratione obiecti quidem, quoties in Dei locum substituitur creatura, ut contingit in idololatria : ratione modi, si in cultu veri Dei aliquid admisceatur perniciosum vel superfluum. Perniciosus dicitur cultus, si per eum aliquid falsum significetur : nihil enim magis damnosum esse potest, quam a recto veritatis tramite abduci per ea ipsa quae cum fonte totius veri mentem nostram coniungere deberent. Censetur autem superfluum in religioso cultu quidquid non est proportionatum eius fini. Egregie, ut solet, B. Thomas. " Aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo secundum absolutam quantitatem, et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu; quia nihil potest homo facere, quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est, ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refraenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. *Si autem aliquid sit, quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae inordinatae refraenentur, aut etiam si sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem, quae secundum Augustinum* (*Ep.* 36. al. 86. *Ad Casulanum*) *pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterio-*

ribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 93. a. 2.)

259. *Quaer. VI.* **An sistendo in sola lege naturae dentur actus aliqui determinati ad supremum latriae cultum spectantes?**

Respondeo. Certum est, nullum dari actum huiuscemodi, qui in sua *infima specie*, vi solius naturae legis determinetur, multoque minus si aliae circumstantiae, puta temporis vel loci, superaddantur. Ratio naturalis praecipit quidem, ut Deum cultu tum interno tum externo colamus, idque prudenter, decenter, et frequenter, non vero utrum hac vel illa specie adorationis, oblationis, cum hoc vel illo ritu, in hoc vel illo loco, hac vel illa frequentia: haec enim praefinitio aut prudenti cuiusque iudicio, aut positiva aliqua lege humana vel divina fieri debet. Quaestio proinde proposita intelligi debet secundum determinationem plus minusve *genericam*. Re itaque sic intellecta, et habendo prae oculis diversos actus religionis, quos recenset B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 82. seqq.), haec videntur naturali lege praecepta.

I. Deo procul dubio naturaliter debetur actus *adorationis*, etiam externae et corporalis. Hoc enim nomine veniunt actus interioris simul et exterioris reverentiae quibus significamus totalem dependentiam quam habemus a Deo, ut primo et excellentissimo principio totius nostri esse. Ex argumentis autem quae attulimus [253], manifeste patet huiuscemodi reverentiam iure naturae Deo esse debitam. Confer S. Thomam (*Summa th.* 2. 2ae q. 84.).

II. Imploratio divini auxilii, per *orationem* seu preces ad Deum effusas, etiam dici debet de lege naturae, saltem supposita praesenti lege divinae providentiae; qua, ut suppono ex theologia, Deus disposuit ut hoc sit ordinarium medium per quod nobis obtingat auxilium quo indigemus ad salutem, iuxta illud Christi Domini, Luc. 18., 1: *Oportet semper orare et non deficere.* Tenetur enim homo ex lege naturae adhibere media necessaria ad obtinendum suum ultimum finem. Haec porro lex divinae providentiae maxime consentanea est tum naturae humanae, tum divinae excellentiae. Per orationem enim Deo reve-

rentiam exhibemus, quatenus hac ratione nos ei subiicimus, profitendo nostram indigentiam, qua permoti ad eum confugimus ut auctorem omnium bonorum. Praeterea congruit ea lex cum suavitate eiusdem divinae providentiae. Ad hanc enim suavitatem pertinet, ut operetur per causas secundas, quod commode fieri potest: quare, proportione servata, in negotio nostrae salutis exigit cooperationem nostram. Talis porro cooperatio optime fit per orationem, ut dictum est: unde sic, ut ait Gregorius M. (lib. 1. *Dialog.* c. 8), *homines postulando merentur accipere quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare.*

III. *Gratiarum actio* procul dubio etiam pertinet ad cultum religionis Deo naturaliter debitum. Vel enim *gratia* seu *gratitudo* dicenda est vox sine mente, vel si quando exerceri debet, maxime id locum habet erga indeficientissimam Dei largitatem, unde omnia omnino bona sicut ex fonte scaturiunt. Quare Ecclesia cantat in Praefatione Missae: *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus.* Lege S. Thomam (*Summa th.* 2. 2ae. q. 83. a. 17.).

IV. Communi sensu omnium gentium receptus est *sacrificiorum* usus, quibus res nonnullae sensibiles immolantur vel destruuntur in testificationem supremi Dei dominii. Quemadmodum enim connaturale est homini, ut dominis temporalibus aliqua sensibilia offerantur in recognitionem dominii; sic etiam connaturale est eidem, ut quibusdam rebus sensilibus utatur offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris. Deo autem specialissima ratio dominii convenit. Requiritur itaque, ut in descripta oblatione rerum sensibilium, quae Deo fit in signum debitae subiectionis, haec specialissima ratio divini dominii significetur. Id autem contingit in sola oblatione sacrifica. *Nam*, ait S. Thomas, *genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit.* (3. *Cont. Gent.* c. 120.)

V. Praeter enumeratos actus, religioni accensentur etiam *votum* et *iusiurandum*. Definitur porro votum *promissio deliberata Deo facta de bono meliori*. Bonum hic dicitur melius prae eiusdem opposito sive omissione: nequit enim Deo esse gratum, ut quis se obliget ad id quod ei vel displicet vel minus placet. Iusiurandum vero definitur *invocatio divini nominis in testimonium vel ad fidem dictis faciendam vel ad promissionem confirmandam*. Hinc patet, in quo consistat honor qui Deo exhibetur per hos actus. Vovens enim se spoliat propria libertate morali, quoad determinatum aliquod obiectum eam Deo offerens per voti promissionem: per iuramentum contra assumitur nomen divinum in testimonium veritatis. Obligatio autem legis naturalis in hac re duplex est, altera *antecedens*, altera *consequens*. Prior in eo sita est, quod si cui libuerit per hos actus Deum honorare, eos praestet ut oportet. Nimirum si de voto agatur, id fiat non temere sed cum debita consideratione et circa debitam materiam: si vero sermo sit de iuramento, id fiat sine mendacio, cum discretione, h. e. ex gravi causa, et cum debita reverentia. Obligatio autem consequens consistit in fideli adimpletione eorum, ad quae praestanda quis sub voto vel iuramento se obstrinxit. Atque haec sufficiant: cetera quippe latius prosequuntur theologi morales.

260. *Quaer. VII.* **Quaenam est propria ratio quamobrem significatio supremi Dei dominii in sola actione sacrifica per se insit?**

Respondeo, non videri posse melius hanc rem explicari, quam si cum Card. De Lugo sic dicatur. " Mihi, inquit, semper placuit ratio quam insinuavit Eusebius (lib. 1. *De Demons. Evang.* c. ult.) dicens: *Hominem debere vitam suam Deo in sacrificium; quia tamen hoc non expedit, ideo lege naturae introductum fuisse, ut in sacrificium animalis vel aliquid eiusmodi commutaretur*. Quasi dicat, sacrificium esse protestationem, qua homo profitetur, se habere totum suum esse a Deo, et ideo dignum esse Deum, in cuius honorem et cultum idem esse et eadem vita consumatur et destruatur. Quod quia regulariter non licet, offertur, pro vita propria, vita seu entitas alterius

rei, protestando eodem modo nostram vitam oblaturos, si liceret et oporteret. Quae protestatio et significatio dignissima est et valde conformis lumini naturae; et ideo ab omnibus ubique gentibus accepta, ut Deum verum vel putativum supremo cultu venerarentur. „ (*De Sacramento Eucharistiae*, D. 19. n. 5.)

261. *Quaer. VIII.* **Quid sentiendum de indifferentismo in materia religionis?**

Respondeo, hoc nomine intelligi non tolerantiam politicam in materia religionis; de hac enim suo loco tractabimus: sed agendi rationem eorum, qui aut putant, omnes religiosos cultus esse aeque bonos, adeoque Deum nihil curare, quamnam religionem homo profiteatur, aut ita se gerunt perinde ac nulla religio servanda foret. Huc etiam pertinet ea, quam dicunt *autonomiam* in materia religionis, quae videlicet, ut loquitur Pius IX. in Alloc. *Maxima quidem*, 9. Iun. 1862, *cuique homini quoddam veluti primarium ius tribuit, ex quo possit libere de religione cogitare et loqui, eumque Deo honorem et cultum exhibere quem pro suo libito meliorem existimat.* Iam vero ex dictis manifestissime patet, quantum a veritate aberret systema istiusmodi. Ostensum est enim, Deo deberi obsequium internum et externum: modum autem huius obsequii debere esse non superstitiosum, sed secundum eam normam, quam Deus ipse positiva sua revelatione sancivit; quam quidem revelationem unusquisque tenetur integram et ex corde amplecti et profiteri, eamque diligenter inquirere, si forte nondum agnoverit. Atqui haec nulla ratione cohaerere possunt cum exposito systemate. Praeterea, per hanc agendi rationem vel quis ita se gereret, quasi nullus verus Deus existat, vel putaret Deo aeque placere verum et falsum, bonum et malum: sunt enim sectae quamplurimae religiosae, quae multa profitentur rectae rationi et bonis moribus omnino contraria, ut Buddistae, Mahumetani, etc. Patet autem id esse Deo maxime iniuriosum, et practico atheismo omnino aequivalere. Et hoc valeret etiamsi nulla positiva revelatio existeret. Tunc enim etiam existeret debitum religionis, cuius exercitium non pro lubito, sed ex recto rationis dictamine regulari deberet.

Obiicies. Ad salutem satis est honestas morum et bona intentio. Utrumque autem haberi potest, si quis non curet de aliis, sed permaneat in ea religione in qua natus est.

Respondeo. *Dist.* 1. p. *mai.* Ad salutem satis est honestas morum, quae ad aliqua tantum officia restringatur, *neg.;* quae complectatur officia omnia quibus homo secundum rectum rationis dictamen adstringitur, praesertim erga Deum, *conc. Dist.* 2. p. *mai.* Ad salutem satis est bona intentio eaque efficax ad eligenda media necessaria, *conc.;* si talis intentio sit per modum cuiusdam tantum velleitatis, vel negligat opportuna media seligere et ad praxim adhibere, *neg. Dist. pariter min.*, si motivo certo nitatur ad existimandum quod veram religionem sectatur, *conc.;* si prudenti dubio in ea materia tangatur, *neg.*

Solutio patet ex dictis, et est satis manifesta. Ex quo vides magnum discrimen quod intercedit inter eum, qui veram religionem certo agnoscit, et eum qui in falsa religione vel secta moratur. Ille enim minime tenetur de aliis sectis inquirere, siquidem tum a priori scit, eas esse falsas, utpote oppositas verae. Alius contra hac certitudine necessario caret, siquidem certitudo de re falsa repugnat: unde necesse est, ut prudens dubium concipere possit de ea re, quo stante dubio, imprudentissime profecto in negotio adeo gravi se gereret, si veritatem non inquireret donec inveniret. Patet autem, eum qui sic temere agit, eo ipso a regula honestatis deficere, nec posse dici serio velle suam salutem. Ex quibus principiis optime intelligitur etiam discrimen inter eos qui in Catholica Religione sunt enutriti, et ceteros qui falsas sectas sequuntur. Quod discrimen sic exposuit Vaticana Synodus in Const. dogm. *Dei Filius*, c. 3. " Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus possit agnosci. Ad solam enim Catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evi-

dentem fidei Christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonio irrefragabile. Quo fit ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens nisi deseratur. *Quocirca minime par est conditio eorum, qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi.* „

SECTIO III.

De officiis hominis erga seipsum, ac primo quoad animam.

262. **Generalis formula qua comprehenduntur.** Dari quaedam officia in quovis homine erga seipsum, tametsi non iuridica, constat ex his quae alibi exposuimus [200], ob personalem scilicet cuiusque dignitatem, quam omnes in se lege naturae revereri tenentur. Proprium autem est cuiusque officii, ut sit in bonum, verum scilicet, illius erga quem esse dicitur [185]. Quare officia omnia uniuscuiusque hominis erga seipsum huc spectant, ut quis velit et procuret bonum, non quidem fucatum, sed quod vera

ratione debitam sibi perfectionem affert. Hoc autem perinde est atque ordinato amore semetipsum diligere. Hinc haud incongrue haec omnia officia sequenti formula seu praecepto comprehendi possunt: *Ordinato amore temetipsum dilige;* quod quidem non est aliud nisi specialis applicatio vulgatae illius descriptionis, qua B. Augustinus pulchre dixit, virtutem generatim non esse aliud nisi *ordinem amoris.* Hoc praecepto, ut patet, minime commendatur, ut unusquisque se utcumque diligat; id siquidem res est naturalis et necessaria, quae propterea praecepto non subiicitur: sed solum ut unusquisque ordini naturae se conformet in sui dilectione; quod quidem libero arbitrio subiicitur, ob permixtionem scilicet quae saepenumero contingit inter verum bonum et apparens seu fucatum. Facile rursus talis formula in hanc aliam commutari potest: *Ad tui ultimi finis consecutionem enixis viribus assidue te dirigas et promoveas.* Ratio plana est. In omni enim re ad finem ordinata, propria et vera ipsius perfectio, seu bonum, accipitur in ordine ad eius finem: finis vero ultimus est prima regula et communis mensura ceterorum. Ergo vera perfectio et verum bonum uniuscuiusque hominis accipi debet comparate ad suum ultimum finem. In praesenti autem vita non est locus ipsi assecutioni talis finis; siquidem haec assecutio reservatur vitae meliori: sed operationibus duntaxat quibus ad talem assecutionem unusquisque se dirigit et promovet. Ergo in descripta directione vera et propria perfectio praesentis vitae consistit, quam propterea omnes velle debemus et procurare, si nosmetipsos vere diligimus, et quidem *enixis viribus*, cum agatur non de fine quolibet sed ultimo. Haec omnia plana sunt, et ex his quae alibi disputavimus [32], facile intelliguntur. Hinc solum enumerare oportet, quae sint specialia officia, quae ex praestituta regula proxime eliciuntur. In hac sectione consideramus ea tantum, quae respiciunt perfectionem proprii animi: haec enim est nobilior pars hominis, cui propterea naturaliter subordinatur altera, corpus scilicet.

263. **Officia erga intellectum.** Iam age: bona animi ad tria capita commode reduci queunt: quorum duo re-

spiciunt perfectionem intellectus et voluntatis, quae quidem sunt animo intrinseca; tertium vero debito honore continetur et fama, quae sunt bona quaedam animi quidem, sed ei extrinseca. Incipiendo itaque ab intellectu, officia huc spectantia facile derivantur ex naturali ordine ipsius ad verum, attenta simul generali ordinatione omnium propriarum operationum ad finem ultimum, de qua proxime dictum est. Non itaque cuiuslibet veri cognitio homini praecipitur, sed quae necessaria est ad vitam regendam moresque informandos, pro uniuscuiusque capacitate et proprio munere. Quare omnes homines, generatim sumpti, ad eam tantum cognitionem comparandam obligantur, quae vulgari industria et facili modo obtineri potest, et sine qua nec debitum finem spectare, nec actiones suas ad illum referre possent. Si qui vero speciali quodam munere fungantur, tenentur insuper ad specialem illam notitiam adquirendam, quae necessaria est ad rectum exercitium proprii muneris: quae propterea varia est pro varietate muneris, puta magistri, iudicis, advocati, etc. Hoc officium, ut patet, est affirmativum. Negativum autem consistit in fugiendis erroribus oppositis, devitando scilicet eorumdem causas. Quum autem hae sint multiplices et valde graves, ut alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 244, seqq.]; necessario requiritur ad eas praecavendas perpetuum veritatis amorem in se fovere. Nisi enim id procuretur, moraliter impossibile fiet, ut quis saepenumero non decipiatur, et quidem in rebus gravissimis, ut quotidiana experientia docet.

264. **Pronuntiata quaedam nostrae aetatis quae exposito officio contrariantur.** Quoniam in ea tempora incidimus, quando nomina boni et mali, veri et falsi promiscue usurpantur, operae pretium erit hic indicasse nonnulla pronuntiata, quae quasi totidem axiomata passim praedicantur, quibus tamen nihil fingi potest contrarium magis exposito officio sectandi verum et declinandi a falso, quod proxime exposuimus. Sunt potissimum quae sequuntur, omnia sub ementito nomine *libertatis*.

I. Primum, unde cetera profluunt, continetur in ea quae dici solet *libertas opinionis*. Si talis libertas intelli-

geretur intra prudentiae limites, respectu scilicet opinionis vere probabilis, procul dubio eiusmodi libertas legitimo sensu intelligi potest, prout declaratum dedimus partim in Logica [*Pr. Ph.* 235, seqq.], partim in volumine praecedente agentes de cognitione legis naturalis [167, seqq.]. Passim tamen ea libertas multo latius extenditur, nimirum ad licentiam amplectendi, tamquam vera, quaecumque libuerit, vel sine, vel ex quocumque motivo ut ut irrationabili. Patet autem quantum id aberret a naturali ordine intellectus ad verum, et officio proinde quod ex tali ordine dimanat. Maxime in hac re peccant tum qui universalem scepticismum affectant, tum rationalistae qui scepticismum in rebus divinitus revelatis profitentur. Huc etiam pertinent illi, qui propriae mentis assensum coarctant ad ea tantum, quae tamquam dogmata fidei solemni Ecclesiae iudicio sunt proposita. Id enim est plane erroneum, tum quia multa sunt quae temere omnino quis opinaretur, tametsi tale iudicium Ecclesiae non intercesserit; tum quia ex simili licentia opinandi creari solet proximum et grave periculum incidendi in errores divinae fidei contrarios, et subruendi ipsa revelationis et naturalis certitudinis fundamenta, attenta scilicet logica necessitate qua diversi errores invicem connectuntur.

II. Ad expositam libertatem opinionis proxime refertur ea, quam *conscientiae libertatem* vocant. Haec spectari potest vel in seipsa, vel in operatione consequente. Si primo modo accipiatur, et quidem cum illa amplitudine, qua licentia opinandi accipi solet, hunc sensum funderet, unicuique scilicet convenire, ut tamquam bonum vel malum accipiat quodcumque voluerit. Talis porro libertas seu licentia est prorsus omnino intemperans et vesana; siquidem includit exemptionem hominis ab omni lege sive positiva, sive etiam naturali. Si vero consideretur in operatione quae dictamen conscientiae consequitur, etiam falsa est et erronea istiusmodi illimitata libertas: sic enim licitum foret cuique conformare suam operationem cum *quocumque* dictamine conscientiae, quod quidem dici minime potest, ut suo loco exposuimus [165]. Vera conscientiae libertas in eo tantum sita est, ut homo

a nemine impediri debeat, quominus in Deum et proprium finem suas ordinet operationes, iuxta ductum et praescriptum aeternae Dei legis, sive recto naturalis dictamine, sive positiva alia iusta praescriptione manifestatae: conscientia enim ex proprio suo munere debet esse proxima applicatio aeterni dictaminis divinae sapientiae ad singulares actiones.

III. Tertius modus libertatis huc pertinens est irrefraenata *legendi libertas*, sive (quod perinde est) *audiendi*. Haec quidem per se consequitur ex licentia opinandi et cogitandi quaecumque libuerit, et ideo iisdem plane argumentis profligatur. Accedit quod una e potissimis causis errorum continetur magisterio aliorum qui vel non recta, vel non recte docent. [*Pr. Ph.* 261.] Tale porro magisterium sermone et scripto potissimum exercetur. Qui propterea sine ullo fraeno vellet legere et audire quaecumque dicuntur vel scribuntur, proximo et certissimo periculo se exponeret, praesertim si rudis sit vel iuvenis, ebibendi errores generis cuiuscumque, quos deinceps evellere haud raro res erit propemodum impossibilis.

265. **De rectitudine propria voluntatis.** Devenientes ad officia quibus homo adstringitur quoad voluntatem, haec ad duo capita revocantur, inspecta duplici naturali habitudine huius facultatis. Ut enim alibi explicatum est [*Met. Sp.* 369, seqq.], voluntas media est inter rationem, et partem inferiorem sive sensualitatem. Pendet siquidem ab intellectu quoad speciem sui actus, et dominatur appetitui inferiori et ipsi intellectui quoad exercitium plerorumque actuum qui proprii sunt harum facultatum. Hinc duplex naturale officium. Primum est, ut voluntas operationem semper conformet cum dictamine rectae rationis, et in hoc sita est propria ipsius rectitudo; de qua re multa diximus in volumine praecedente, praesertim [160 seqq.]. In hac concordia voluntatis cum ratione consistit nitor ille spiritualis sive decor, unde propria pulcritudo morum enascitur. Ad rem S. Thomas. " Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, c. 4. *De Divinis Nomin.*, ad rationem pulcri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher, sicut

universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulcritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulcritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 145. a. 2.) Ex quo idem S. Doctor infert, quid rei sit macula illa seu foeditas, cuius turpitudinem in re morali omnes detestamur: scilicet ea non est aliud, nisi privatio praefati decoris seu pulcritudinis quam exposuimus, praesertim quoties naturali lumini rationis accrescit supernum lumen divinae fidei. " Macula, inquit, proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis; sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinae legis. . . Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 86. a. 1.)

266. **Qualis sit oportet dominatus quem voluntas exercet in ceteras animae vires.** Alterum officium, ex priori consequens, respectu voluntatis, pertinet, ut dictum est, ad naturale dominium quod ei convenit in exercitio ceterarum facultatum. Ut enim egregie notavit Angelicus, *fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio*

aliquem ex tribunis qui intendit ordinem unius aciei. (*Summa th.* 1. 2ae q. 9. a. 1.) Hinc facile patet, quid naturali lege praecipiatur, ut tale dominium recte exerceatur, accommodate nimirum ad finem ob quem a natura tribuitur: nimirum facultates ceterae sic a voluntate ad proprios actus moveri debent, ut isti respondeant tum propriae naturae facultatis a qua eliciuntur, tum naturali ordini quem habent, sive inter se, sive respectu ultimi finis totius vitae humanae: secus exercitium praefati dominii tyrannidi potius assimilaretur, quae in perniciem subditorum convertit quod in eorumdem bonum concessum est. Quocirca

I. Huc revocantur etiam quae paulo ante dicta sunt de officio perficiendi intellectum per debitam veri cognitionem. Etsi enim ea cognitio sit actus ab intellectu elicitus, dependet tamen directe vel indirecte quoad exercitium a voluntate, et hac de causa praecepto subiicitur. Nullus autem admittitur circulus in eo quod dicimus; de mutua scilicet dependentia harum facultatum ad invicem. Primordiales enim veri cognitiones, quemadmodum prima principia naturalis synderesis, ipsiusmet naturae instinctu citra voluntatis imperium in mente evolvuntur cuiusque usum rationis habentis. Iam age, per conformitatem ad istiusmodi primaevam notitiam accipitur rectitudo voluntatis in prima sua libera optione, et exinde deinceps enascitur rectitudo quae cernitur in imperio, quo ea applicat mentem ad ulteriores cognitiones. Confer quae dixi [*Met. Sp.* 589, nota].

II. Officium est voluntatis, ut refraenet partem concupiscibilem inferioris appetitus, ne per inordinatas delectationes corporales ab ordine rationis discedatur. Huc pertinet temperantia, quae quatuor virtutibus cardinalibus accensetur [84]. Observat autem S. Thomas, specialem rationem turpitudinis et exprobrationis inveniri in vitiis huic virtuti oppositis. "Exprobratio, ait, opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur...; gloria autem claritatem importat. Est autem intemperantia maxime exprobrabilis propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis: est enim

circa delectationes communes nobis et brutis... Unde in *Ps.* 48, 21, dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis.* Secundo, quia maxime repugnat eius claritati, vel pulcritudini, in quantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulcritudo virtutis: unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 142. a. 4.)

III. Quemadmodum ope temperantiae voluntas moderatur inordinatam concupiscentiam partis inferioris, ita e contrario oportet, ut ope fortitudinis motum eiusdem inferioris appetitus obfirmet, ne refugiantur mala sensibilia et corporalia quae concomitantur bonum rationis, cuiusmodi sunt potissimum pericula mortis, quae necesse est aggredi vel sustinere aliquando ut ordo rationis servetur. Sunt porro duae passiones quae huc maxime pertinent, videlicet timor et audacia; circa quas proinde maxime versari debet fortitudinis officium. Apposite rursus Angelicus. " Ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente... Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet eas exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciae. *Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 123. a. 3.)

267. **Tres errores huc pertinentes.** Ex dictis facile refelluntur tres errores valde perniciosi in re praesenti.

I. Primus est Hobbesii (*De Cive*, c. 14.), qui atheos culpari non posse ait eo quod intellectu non voluntate peccent: quod etiam ferme docuit Kemmerichius in suo *Pufendorfio enucleato* (c. 4. n. 57.). Id porro est unde-

quaque falsum. Equidem certum est, neminem culpari nisi ab eo quod est ei voluntarium: sed certum pariter est, voluntaria esse saepenumero intellectus ignorantiam et errorem, adeoque merito culpae tribui posse, si mens vel ex debita rerum consideratione a voluntate retrahatur, vel ab eadem temere ad assensum flectatur sine probabili ratione quae talem assensum mereatur. Id porro sicut in ceteris officiis contingere potest, sic etiam gravissimam reprehensionem meretur, si sermo sit de officio omnium praestantissimo debitam sibi comparandi cognitionem de ultimo fine, qui Deus est. Quo pacto autem culpabilis ignorantia vel error in ea re contingat, alio loco declaratum habes. [*Met. Sp.* 407, 408.]

II. Secundus error respicit stuporem illum animi, sive stoicam ἀπαθείην, de qua ante [68]. Stoici nimirum, ut notavit Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 24. a. 2.), nullum discrimen agnoscentes inter appetitum sensitivum et voluntatem, nomine passionum non aliud intelligebant nisi motus progredientes extra limites rationis. Hinc passionem omnem tamquam animi morbum traducebant, adeoque non coërcendam, sed penitus ex animo extirpandam esse voluerunt. Id autem nullo modo modo probari potest. Certissimum enim est, duplicem dari in homine appetitum, pro duplici ordine cognitionis, intellectualis scilicet et sensitivae, qua fruimur. [*Met. Sp.* 348.] Certum est etiam, actus proprios sensitivi appetitus, quos passiones vocamus, non esse per se malos, quum sint operationes propriae naturalis facultatis: quin immo evadunt moraliter boni secundum quod substant imperio rectae rationis et voluntatis, quemadmodum contingit quoad actus etiam exteriorum membrorum. Accedit quod passiones plerumque efficiunt, ut celerius et expeditius exequamur quae vel ad conservationem vitae vel ad opera virtutum spectant; quod quidem perfectionem et meritum humanae operationis adauget, ut suo loco exposuimus [102]. Non itaque spectat ad voluntatis officium eiusmodi affectus extirpare, quod ceteroquin perinde foret, ut inquit Hieronymus (Ep. 133. *ad Ctesiph. adv. Pelag.*), atque *hominem ex homine tollere, et in corpore*

constitutum esse sine corpore; sed intra ordinem rationis coërcere, ne vel ferantur in rem huic ordini contrariam, vel per excessum aut defectum aliquid homine indignum in eis inveniatur.

III. Tertia opinio, praecedenti plane opposita, est veterum Epicureorum, et Materialistarum nostrae aetatis, qui, ut loquitur Pius IX (*Allocutio* 9. Iun. 1862), *effraenatam vivendi licentiam et pravas quasque cupiditates fovent.* Iuxta haec turpissima principia Fourier in Opere cui titulus: *Traité d'association domestique agricole*, effutiit, passiones omnes esse per se bonas, iisque tamquam naturae propensionibus vocem Dei contineri, quae ad eis obediendum nos obliget; adeoque felicitatem in eo esse repositam, quod multae passiones habeantur, et multa media ad eas explendas. Faciunt contra infamem hanc doctrinam omnia quae suo loco dicta sunt adversus Epicurum eiusque sectatores [65]. Hic solum addimus, hac doctrina hominem converti in conditionem longe peiorem, quam quae propria est brutorum animantium. Passiones enim in suo motu et per se ordine carent et mensura. Hinc bruta provido naturae instinctu instruuntur, qui eas limite aliquo, quoad tempus durationis et modum exercitii, physice adstringeret. Hic instinctus est ea quam *aestimativam* naturalem nuncupavimus [*Met. Sp.* 187], quaeque in brutis regulam immediate accipit a divina sapientia, sicut ceterae causae naturales. Homo e converso, ob divinam lucem rationis qua donatur, propria virtute ordinare potest et debet passiones sibi subiectas. Si propterea hic ordo non adhibeatur, hae relinquentur absque ullo fraeno, et sic non solum bonum hominis proprium, sive rationis, plane corruit, sed ipsa animalis vita pessumdatur, ut manifestissima et quotidiana experientia docet, praesertim quia, ob influxum partis superioris, obiectum humanarum passionum indefinitam quamdam amplitudinem induit. Nemo autem non videt, hominem sic effraenate agentem esse quavis bellua peiorem, quod quidem notavit Aristoteles inquiens (1. *Politic.* c. 2.): *Sceleratissimum et immanissimum animal est* (homo) *sine virtute, et ad res venereas cibumque profligatissimum.* Et alibi

(*Ethic. Nicom.* lib. 7. c. 6. al. 7.): *Infinitis enim partibus plura mala*, gr. μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ, *attulit homo vitiosus et improbus, quam fera.*

268. **Notatu digna de propria ratione honoris et gloriae.** Tertium caput officiorum erga seipsum respicit curam, quam habere oportet de *bono nomine*, ut dici solet, quod quidem est supremum inter bona exteriora; est siquidem propinquissimum bonis partis superioris sive animae. Ut vero haec officia rite intelligantur, expedit in antecessum paulisper expendere, quae sit propria ratio honoris, et famae seu gloriae inde consequentis: huc enim refertur *bonum nomen* de quo loquimur.

Honoris nomine non aliud importatur, nisi *signum seu contestatio quaedam excellentiae in persona honorata existentis*, quod quidem, ad homines quod attinet, fieri oportet per signa quaedam exteriora seu corporalia. Ad rem S. Thomas. " Dicendum quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicuius. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt, ut per Philosophum patet in 1. *Ethic.* c. 5., et in 8. c. 8. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis. dum aliquis scilicet recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 103. a. 1.) Ex qua declaratione haec intelliguntur.

I. Honor non exhibetur creaturis irrationalibus secundum se consideratis: ab omnibus enim concipitur, ut bonum quoddam proprium personarum, sive subsistentium in natura rationali. Dixi *secundum se consideratis:* potest enim res aliqua irrationalis honorari vel in quan-

tum repraesentat naturam rationalem, vel in quantum huic quocumque modo coniungitur. Hoc modo honor exhibetur etiam imaginibus, et cruci Christi Domini, ut exposuit B. Thomas (*Summa th.* 3. p. q. 25. a. 4.).

II. Honor differt a *laude* dupliciter. Laus enim solis verbis exhibetur; contra honor etiam aliis signis. Praeterea, honor directe et absolute exhibetur personis tantum, ut dictum est, in testimonium scilicet excellentiae ipsarummet: laus contra directe tribuitur etiam rebus, vel personis in ordine ad finem. Differt etiam a *gloria*. Nam gloria est effectus honoris et laudis; haec siquidem efficiunt ut clarescat bonitas alicuius in notitia plurimorum, quae claritas a nomine gloriae importatur. Addit etiam Angelicus, honorem non esse idem ac *reverentiam*. Nam haec, ait, " ex una parte, est primum motivum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte, est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis. „ (*loc. cit.* ad 1.)

III. Causa honoris est excellentia existens in persona honorata. Quum vero honor non exhibeatur nisi naturae rationali, oportet ut causa seu motivum honoris non habeatur, nisi in aliqua excellentia propria talis naturae. Huc vero tria referuntur. Primo quidem et maxime, Deus ipse et beatitudo: dein vero virtus, praesertim moralis: ac postremo, bona etiam cetera exteriora prout virtuti deserviunt, ut nobilitas, potestas, divitiae. Notat autem Aristoteles, haec quae sunt infra virtutem, honorari praecipue a vulgo, propterea quia solam exteriorem excellentiam cognoscit, non autem secundum veritatem. *Huiusmodi*, inquit, *honorantur a quibusdam; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus.* (4. *Ethic.* c. 3.) Ob eamdem causam ibidem asserit, honorem esse proprium quasi *praemium virtutis*, quod detur ab hominibus. Quam Philosophi sententiam sic apte exponit Angelicus. " Dicendum quod honor non est praemium virtutis, propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus, quasi a non habentibus ad dandum maius. Verum

autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 2. ad 1.) (1)

IV. Ex tradita declaratione manifestum fit, quod initio diximus, honorem scilicet praeeminere inter cetera bona exteriora quae in usum hominis veniunt. Ratio est, quia proxime accedit ad rationem boni honesti, quod est proprium creaturae rationalis: quandoquidem est testificatio quaedam de virtute alicuius, et maximum quasi praemium quod homines tribuere soleant homini virtuoso. Ob hanc causam, ut inquit S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 145. a. 1.), *honestas dicitur quasi honoris status; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum.* Hinc honoris gratia et ad vituperium vitandum cetera exteriora bona posthabentur iuxta illud *Prov.* 22., 1.: *Melius est nomen bonum quam divitiae multae.*

269. **Officia hominis quoad honorem et famam.** His suppositis, quae de natura honoris et gloriae inde consequentis exposuimus, facile erit deducere, quae sint hominis officia in hac parte, inspecto scilicet naturali ordine quem honor et gloria habent ad virtutem et ad hominem. Hinc

---

(1) Ex tradita regula idem S. Doctor sic pulcre alibi enumerat personas quae honorem reipsa merentur. " Dicendum, ait, quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur; et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum autem, quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut Principes et Praelati honorantur, etiamsi sint mali, in quantum gerunt personam Dei et communitatis cui praeficiuntur.... Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinae dignitatis eius qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis. licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur *Sap.* 4., 8, *senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitate obtinent. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 63. a. 3.)

I. Si honor inordinate quaeratur, actus erit vitiosus. Tale vitium vocatur *ambitio*, quae nihil est aliud nisi *inordinatus appetitus honoris*. Talis autem inordinatio contingit dupliciter. Uno modo, si honorem quaeras ex re quae vel tibi non convenit, vel honorem non meretur; puta si velis honorari ob virtutem vel gradum quem non habes, vel ex re turpi, ex. gr., ex rebellione. Huc pertinet vitium eorum, qui more pharisaico opera abstinentiae exercent ut honorificentur ab hominibus. Ratio est, quia ut opus alicuius virtutis virtuose exerceatur, necesse est intendere, principaliter saltem, ipsum bonum talis virtutis. Hoc vero non fit ab eo, qui ieiunat praecise in hunc finem, ut videatur et famam viri abstinentis adquirat. Vult itaque honorari ob virtutem abstinentiae qua caret. Alio modo, inordinate honor appetitur ob immoderantiam, tametsi ex causa iusta quaeratur, puta si ob doctrinam quam habes, honorem velis notabiliter maiorem quam par sit, et ob hanc causam praeferri cures multo dignioribus; item a fortiori, si honor sic quaeratur, ut in eo omnino finaliter quiescat affectus, quasi in fine ultimo, quemadmodum fit si ita ametur, ut quis paratus sit Deum offendere, causa honoris adquirendi vel conservandi, puta per bella iniqua, periuria, vel alia delicta.

II. Si utraque exposita inordinatio desit, et honor quaeratur ex causa quae honorem meretur, et ita ut debita mensura non excedatur, nullum erit vitium in tali amore vel intentione. " Si autem, ait Lessius, honor appetatur moderate ex re bona, nullum erit peccatum, etiamsi nullus alius finis spectetur, ut colligitur ex D. Thoma, q. 131. a. 1. ad 3.; quia per se est obiectum indifferens, proxime accedens ad rationem honesti, cum sit testimonium et imago quaedam virtutis. „ (*De Iustitia et Iure*, lib. 3. c. 2. n. 22.) Addit autem Angelicus optimam regulam, secundum quam honor laudabiliter contemnitur vel appetitur. *Dicendum*, ait, *quod illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores,*

quod non curaret facere ea, quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere quae sunt honore digna, non sic tamen ut pro magno aestimet humanum honorem. (*Summa th.* 2. 2ae q. 129. a. 1. ad 3.)

III. Quod dictum est de honore, similiter dici debet de fama seu gloria quae est proprius eius effectus. Scilicet haec non est obiectum de se malum, sed potest appeti tum inordinate seu vitiose, tum etiam ordinate seu virtuose. Inordinatus porro gloriae appetitus graece dicitur κενοδοξία, h. e. vanae sive inanis gloriae cupiditas. *Et ideo*, ait S. Thomas, *appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum, sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat; nam quodlibet vanum appetere vitiosum est.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 132. a. 1.) Tripliciter autem haec vanitas seu inanitas contingit. Primo quidem, ex parte rei, de qua quis gloriam quaerit, si scilicet talis res gloriam non meretur. Hoc modo peccant hypocritae, ut paulo ante dictum est, qui de simulata excellentia famam aucupantur. Secundo, ex parte illius vel eorum per quos gloria quaeritur, si videlicet sint inepti ad iustum iudicium ferendum de rebus, puta si quis coram imperitis disputaret ut famam sapientis adquireret. Tertio, ex parte eius qui gloriam quaerit, si scilicet non servetur debita mensura, ut paulo ante dictum est de honore, quemadmodum faciunt iactabundi, et omnes qui de opibus et rebus frivolis gloriantur. Haec omnia efficiunt ut falsa existimatio aliorum quaeratur: gloria autem fundata in falsa existimatione merito vocatur vana seu inanis, utpote falso innixa fundamento. Hinc S. Thomas observat (*Summa th.* 2. 2ae q. 132. a. 2.), tale vitium directe *magnitudini animi* repugnare, eo quod glorietur quispiam de his quae non sunt, et plurimi faciat quae potius contemni merentur; quae duo ad pusillanimitatem pertinent magnanimitati oppositam.

IV. Quemadmodum honoris appetitus, si fuerit ordinatus, ad virtutem pertinet, sic etiam ordinatus gloriae appetitus. *Quia magnanimitas*, ait Angelicus, *est circa honorem. . .; consequens est etiam ut sit circa gloriam; ut*

scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita et moderate utatur gloria. (*Summa th.* 2. 2ae q. 132. a. 2.) Quomodo vero id contingat, ut scilicet quis moderate gloria utatur, sic idem S. Doctor exposuit. " Dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem ; et ideo *non est per se appetendum.* Potest tamen appeti, *in quantum est utile ad aliquid*, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in aliis cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis, quae in se cognoscit per testimonium laudis alienae, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine „ (q. c. a. 1. ad 3.). Immo addendum est, expositam curam de bono nomine esse non modo licitam et honestam, sed etiam lege naturae praeceptam. Ratio est, quia bonum nomen saepenumero est medium plane necessarium ad diversa officia implenda, et per eius defectum, ait Angelicus (q. c. a. 2.), *impeditur homo a multis bene agendis.* Accedit etiam obligatio vitandi scandalum aliorum, quod ex famae denigratione contingit, quam propterea quis ex parte sua vitare tenetur nihil efficiendo quod huic denigrationi occasionem praebeat. Hinc illud *Eccli.* 41., 15: *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magni et pretiosi.* (1)

---

(1) Quoniam in praxi admodum difficile est praescriptum rationis medium servare in appetitu honoris et gloriae, hinc Sancti res quidem honore et gloria dignissimas efficiunt, eas tamen pro viribus occultare nituntur ut humanas laudes effugiant, Christum Dominum imitati, *qui cum in forma Dei esset, exinanivit seipsum*, ut loquitur Apostolus. Huc spectat virtus christianae *humilitatis*, de qua S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 161.).

SECTIO IV.

De officiis quoad corpus. An suicidium licitum esse possit aliquando.

270. **Summa horum officiorum.** Bona proprii corporis, circa quae haec officia versantur, alia respiciunt conservationem speciei, alia conservationem individui. Prioris generis officia alibi tractari debent, praesertim quando sermo erit de familia; pertinent siquidem ad hominem prout est pars humanae societatis. De aliis itaque solummodo hic agendum est. Haec porro commode ad duo capita revocantur, inspecta duplici habitudine corporis ad animam. Corpus enim comparatur ad animam, ut materia ad formam unde vitam recipit, et ut instrumentum ad principale agens a quo movetur. [*Met. Sp.* 83, 85.] Hinc duo generalia officia. Primum est conservatio vitae; nulla enim res est, quae naturali instinctu non feratur in propriam sui conservationem, et totis viribus non renitatur contrariis corrumpentibus. Necesse est itaque ex naturali lege, ut unusquisque vitam, integritatem, et valetudinem sui corporis tueatur, eique noxia ad rationis praescriptum effugiat, et ea vicissim comparet, quae ad vires reficiendas et conservandas sunt necessaria. Quae enim res irrationales efficiunt naturali instinctu, homo praestare debet secundum dictamen rectae rationis quae legem naturae constituit [123]. Alterum officium est, ut exteriores motus corporis temperentur, prout decet corpus informatum non qualibet anima, sed anima rationali, et ideo nihil contineant a ratione dissonum, spectatis adiunctis loci, temporis, et personarum. Lege quae de hac re habet S. Thomas (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 168, 169.); sunt enim facillima intellectu, et utilia admodum.

271. **Quanta sit oportet cura proprii corporis quae naturali lege praecipitur.** Hic vero notandum est, mo-

dum, sicut in ceteris, ita etiam quod vitam et valetudinem corporis spectat, servari debere, ac proinde nimiam curam in hac parte merito esse reprehensibilem. Id enim generaliter verum est quoad omnia quae medii rationem habent, et bonum quoddam finitum respiciunt [89]. Speciatim vero haec duo observa.

I. Nemo tenetur, regulariter loquendo, adhibere media plane extraordinaria et exquisita ad servandam propriam vitam; satis est eam sustentare mediis facilibus et communiter adhibitis. " Quia, inquit optime Card. De Lugo, qui media ordinaria negligit, videtur negligere vitam, atque ideo negligenter se in eius gubernatione gerere, et moraliter censetur velle mortem, qui mediis ordinariis non utitur quae natura providit ad ordinariam vitae conservationem: non tamen est tanti momenti hoc vitae bonum, ut extraordinaria diligentia procuranda sit eius conservatio. Aliud enim est eam non negligere et temere proiicere, ad quod homo tenetur: aliud vero est eam quaerere, et fugientem ex se retinere mediis exquisitis, ad quod non tenetur, nec ideo moraliter censetur mortem velle aut quaerere. „ (*De iustitia et iure*, D. 10. n. 29.)

II. Castigatio proprii corporis ob bonum finem et intra discretionis limites adhibita, iuri naturali congruit, nedum obsit. Ratio plana est. Id enim maximopere iuvat, ac saepenumero est medium plane necessarium virtutibus exercendis, praesertim in gradu eximio, et ad praecavenda vitia quae sensus oblectant et iudicium rationis perturbant. Quare S. Thomas, cum notaverit, ad vitium *insensibilitatis* pertinere, quod quis *in tantum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae*, haec subdit. " Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes (h. e. necessarias ad vitam hominis), quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent a quibusdam delectationibus ciborum, potuum, et venereorum; et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletae et mi-

lites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes ad recuperandam animae sanitatem abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 142. a. 1.) Neque obstat timor, ne hac agendi ratione levis aliqua virium aut longioris vitae iactura fiat. Imprimis enim, ut paulo ante dictum est, nemo tenetur exquisita media adhibere ad vitam servandam, multoque minus ut ea ad longaevam aetatem producatur. Atqui foret medium plane exquisitum et extraordinarium, ob talem finem sibi interdicere usum expositae castigationis, quae tam utilis atque adeo necessaria est ad bona ordinis longe superioris. Praeterea, in operibus et officiis apud homines consuetis et ad vitam civilem necessariis aut opportunis, non pauca inveniuntur, quibus non potest quispiam se addicere, quin vires paulatim atterantur, et minus longaevum se futurum noscat. Porro quotus quisque est, qui scrupulum vel levem hac de re aut sibi aut aliis creet, quasi de violata lege naturae? Postremo, quotidiana experientia docet, valetudini corporis longe potius nocere ingluviem aut tenorem vitae mollis et voluptuosae. Atqui opportunissimum remedium adversus istiusmodi vitia et molitiem in ea castigatione invenitur de qua loquimur. Quod si, in hac re etiam, modus quandoque excedatur, id est per accidens; quandoquidem nulla existit res adeo sancta et salubris, quae vitio hominum quandoque non evadat nociva. Quare S. Thomas. *Usus ciborum et eorum abstinentia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei... Utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.* Et paulo inferius innuens nonnulla vitia, puta impatientiae vel superbiae, quae in quibusdam austerioris vitae hominibus cernuntur, haec addit. *Illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere, sicut*

oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, et non propter gloriam suam. (*Summa th.* 2. 2ae q. 146. a. 1. ad 1, et 4.)

272. **Proponitur quaestio de suicidio. Stoicorum error.** Haec quae diximus hactenus, sic generatim exposita, facilia sunt et plana. Venio nunc ad quaestionem cum hac materia intime consertam, quaeque pluribus, etiam doctis viris, negotium facessit, non quidem in ipsa conclusione asserenda, sed quoad modum sive argumenta quae adhibere oporteat ad eius veritatem ostendendam ex solis principiis iuris naturalis. Agendum est scilicet de interna pravitate suicidii.

Porro in hac re notus est vetus Stoicorum error, posse nimirum quandoque sapientem sponte e vita migrare, interimendo seipsum, si gravissimis prematur angustiis, et facinus istiusmodi existimet esse medium virtuti consentaneum, puta fortitudini, vel pietati erga patriam servandae. Similem errorem sequuti sunt haeretici quos meminit Augustinus (Lib. *De haeresibus* ad Quodvultdeum, *Haeres.* 69.), qui asserebant, rem hanc esse opus magni meriti, nedum licitum, ac genus quoddam martyrii, ideoque seipsos igne, praecipitio, aliove mortis genere necabant. Nostra etiam aetate eumdem errorem propugnant rationalistae complures, ac nominatim impius auctor operis *Système de la nature*, cuius ineptas fallacias inferius dissolvemus.

Adversus hos omnes ostendendum est, eiusmodi facinus naturae plane adversari, adeoque esse per se pravum ac semper illicitum. In hunc vero finem utemur omnibus et singulis argumentis quae habet Angelicus (*Summa th.* 2. 2ae q. 66. a. 5.): si enim bene intelligantur, rem hanc plenissime demonstratam dabunt, quin necesse sit ad quasdam ratiunculas recurrere, quas nonnulli excogitarunt, et demonstrationi Aquinatis substituere incaute voluerunt. *Incaute*, inquam; quanta enim facilitate istiusmodi censores argumenta Aquinatis reprehendunt, tanta et longe maiore licebit infirmare quae ipsi producunt, ut facili experimento comprobari posset. Sit itaque

THESIS IV.

Propria auctoritate semet interimere, vetitum est iure naturae. Id autem minime prohibet, quominus, in quibusdam rerum adiunctis, quis vitam suam in discrimen adducat, unde mors indirecte, tametsi certo, secutura praevidetur.

273. ***Probatio I. partis.*** Non est hic sermo de eo qui se interimeret, auctoritate divinitus facta per certam et supernaturalem revelationem seu inspirationem. Tum enim nulla foret turpitudo in tali actione; siquidem quis disponeret quidem de vita sua, sed consentiente supremo rerum omnium domino, ut alibi locuti fuimus. [159, obiec. II.] (1) Idcirco expresse dictum est in thesi proposita, *propria auctoritate;* quod quidem habetur, quoties aliquis seipsum interficiendo disponit de propria vita quasi foret ipsius dominus, quemadmodum ex dominio, quod habemus in bruta animantia, ea mactamus, quando id expedire iudicamus. Hoc porro dicimus esse lege naturae vetitum triplici de causa allata a S. Thoma loc. cit.

I. Prima ducitur considerando hoc facinus in ordine ad eum ipsum qui se occidit. Etenim lege naturae vetitum est quod directe adversatur naturali inclinationi. Atqui talis est sui occisio de qua loquimur. Ergo ea est

(1) Quaerunt etiam nonnulli, num quis, iuste damnatus ad mortem, licite eiusmodi sententiam ipse in semet exequi posset ex mandato iudicis. Communiter id negant Doctores, et merito. Activa enim executio sententiæ iudicis quempiam condemnantis, praesertim ad talem et tantam poenam, est actus maxime auctoritativus; qui propterea nequit exerceri nisi a superiore in subditum. Nemo autem potest fieri superior erga seipsum, ut patet. Confer Card. De Lugo (*De iustitia et iure*, D. 10. n. 12 seqq.). Ceterum id vagatur extra praesentem quaestionem; siquidem agimus modo dumtaxat de eo, qui *auctoritate propria* violentas sibi manus infert.

naturali lege prohibita. Maior constat ex illis quae suo loco late disputavimus de proprio obiecto legis naturae [123 seqq.]. Minor videtur manifesta ex terminis, et communi quodam instinctu naturae, nedum rationalis, sed rerum omnium. Quaelibet enim res suapte natura tendit ad sui conservationem, et corrumpentibus resistit, quantum potest. Neque ullo modo eliditur haec probatio, si quis dixerit, suicidam non se destruere, sed solum mutare suum statum, quatenus scilicet quaerit dumtaxat solutionem a proprio corpore. Id enim est valde frivolum dictu et puerile, quasi scilicet corpus non foret quid per se et substantialiter pertinens ad essentialem constitutionem naturae humanae. Si enim id agnoscatur, quod quidem certissimis argumentis ostensum est in Metaphysica [*Met. Sp.* 212, seqq.], cum omnis res naturaliter tendat in sui conservationem, etiam natura humana naturaliter tendit in unionem sine qua eius esse nec in mente subsistit.

II. Altera ratio est ex parte societatis humanae, ad quam suapte natura unusquisque nostrum ordinatur, ut suo loco demonstravimus [208, seqq.]. Ad rem S. Thomas. *Quaelibet pars id, quod est, est totius. Quilibet autem homo est communitatis; et ita, quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in 5. Ethic.* c. *ult.* (loc. cit.) Neque obstat dicere, posse licite quempiam non esse membrum ullius societatis, nec domesticae, nec civilis, ut ante concessum fuit [215, obiec. IV.]: quo in casu nulla foret iniuria. Etenim id verum est de societate *particulari*, non vero de universali societate, quae *humana familia* appellatur. Homo enim per ipsum factum existentiae quam recipit, in societate cum ceteris aliquo modo constituitur, ut plenius suo loco declarabitur; ad quam quidem societatem pertinent generalia benevolentiae mutuae et iustitiae officia quae vigent inter homines, quaeque sunt fundamentum particularium omnium societatum in quas ea familia distribuitur. Patet autem, neminem posse sibi mortem consciscere, quin haec omnia officia uno ictu perrumpat, et ad commune bonum procurandum se plane reddat ineptum, ad quod tamen ex legali iustitia con-

ferre aliquid omnes debemus. Qui itaque hac ratione a totius generis humani consortio se separat, illo dumtaxat titulo tamquam societati iniurius merito habetur, eo praesertim quod sic agendo exemplum valde perniciosum inducat. " Qui enim, ait optime M. Liberatore, vitam pro se contemnit, contra rationis praescriptum, is eodem pacto vitam aliorum parvi faciet. Quare mirum non est, si in ea societate, in qua debacchantur suicidia, multiplicentur homicidia. „ (*Institutiones Ethicae et Iuris naturae.* Ius individuale, n. 53.)

III. Tertiam et postremam rationem desumit Angelicus ex parte Dei his verbis. *Vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa.* (loc. cit.) Quae ratio ut penitius intelligatur, notandum est, dupliciter alicui competere posse facultatem (moralem) destruendi rem aliquam. Primo modo, *ex potestate iurisdictionis*, ut est facultas destruendi malefactores, qui iusto iudicio plectuntur poena capitis ob crimina, quae talem poenam merentur, ut suo loco demonstrabitur. Alio modo, *ex iure proprietatis*, quando scilicet tale dominium se extendit non solum ad usum, sed ad ipsam rei substantiam, quale est illud quod homini competit quoad bruta animantia aliasque res materiales, quae totae cedere debent in eius emolumentum et utilitatem. Porro utraque potestas Deo convenit in vitam hominis : prior etiam communicatur a Deo supremae auctoritati sociali, ut dictum est, et in eo praesertim elucet immediata origo supremae Maiestatis a Deo. Si itaque, naturae ordine inspecto, licite posset quispiam semetipsum interimere, propriam vitam destruendo, necesse foret dicere, ex ipso naturali ordine cuique alterutram potestatem modo expositam esse a Deo concessam in seipsum seu propriam vitam: secus manifestum esset peccatum quod in Deum committitur ab eo qui tale facinus patraret; siquidem exerceret potestatem eamque maximam in rem quam Deus ei non subiecit. Atqui ipsa

naturalis conditio humanae vitae manifeste ostendit, neutram potestatem respectu sui ipsius inveniri in homine. Et quoad priorem potestatem, iurisdictionis scilicet, res patet; nemo siquidem est sibi superior. Quare B. Thomas. *Ille*, ait, *qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere iudicio aliorum.* (loc. cit. ad 2.) Quoad alteram vero potestatem, proprietatis scilicet, patet etiam consimili ratione: nemo enim potest esse servus suimetipsius, ut patet ex terminis. Hinc vita est conditio praevia ad dominium, quod propterea plenum esse non potest nisi respectu eorum quae sunt cuique inferiora. " Licet homo, ait Card. De Lugo, potuerit accipere dominium aliarum rerum, quae sunt extra ipsum, vel ab ipso distinguuntur; non tamen potuit accipere dominium sui ipsius. Quia, ut ex ipso conceptu et definitione constat, dominus est aliquid relativum, sicut pater et magister: quare sicut nemo potest esse pater vel magister sui ipsius, ita nec potest esse sui ipsius dominus: nam dominus semper dicit superioritatem respectu illius cuius est dominus. Unde nec Deus ipse potest esse dominus sui ipsius, quamvis possideat perfectissime seipsum. Non potuit ergo homo fieri dominus sui ipsius... Solum ergo potest homo disponere de suis operationibus quarum dominus est, non de se ipso, vel (quod idem est) de vita sua, cuius dominus non est, nec esse potest." (*De Iustitia et Iure*, D. 10 n. 9.)

274. ***Explicatio et probatio II. partis.*** Pro intelligentia rei, quam in hac altera parte asserimus, notandum est, differre admodum, in consideratione sive aestimatione morali, inter eum qui mortem sibi consciscit sive infert, et eum qui praecise vitam suam non conservat sive tuetur, etsi posset. Primum quidem pertinet ad suicidii malitiam, quod huc usque reprobavimus. Alterum vero minime, si id fiat in iis rerum adiunctis, in quibus homo, tametsi vitam propriam conservare possit, ad id tamen non tenetur: tunc enim respectu sui inte-

ritus permissive tantum se habebit, quod quidem efficit ut mortis illatio neque in se, neque in causa cuiquam imputari queat [44]. Ceterum, ut id penitius intelligatur, observa duo esse actionum (humanarum) genera in re qua de agimus. Quaedam sunt eiusmodi, ut secundum se consideratae, h. e., praecisione facta a circumstantiis, quae earumdem exercitio hic et nunc per accidens adiunguntur, sunt vera et propria causa illativa mortis, puta suspendium, capitis obtruncationem, aliasve actiones generis eiusdem. In his porro manifesta est vera et propria sui occisio quae suicidium nuncupatur. Hae actiones dicuntur propriam mortem *directe* afferre. Aliae e converso non sunt eiusmodi, quibus tamen, prout hic et nunc exercentur, tales circumstantiae per accidens adiunguntur, quibus vita manifesto discrimini obiicitur, quo vel coniiciatur vel certo etiam praevideatur fore peritura. Hae actiones dicuntur afferre quidem mortem, sed *indirecte*. Ceterum hic rursus diligenter distinguere oportet. Quandoque enim nulla existit rationabilis causa sive motivum, ut actiones id genus exerceantur, sed contra ipsarum omissio moraliter censetur pertinere ad communem et ordinarium modum propriae vitae tuendae quem homines usurpant. Tum vero manifestum est, eum qui sic temere se gerit, merito dici veram et propriam causam, si minus physicam, at certe moralem suae mortis: quod propterea ad malitiam suicidii spectat. Exemplo sit is qui, cum facile declinare posset hostem se districto gladio invadentem, temere et absque ulla iusta causa expectat praevidens se fore interimendum: talis, procul dubio, ut verus sui occisor merito reputabitur. Quandoque e converso talia contingunt rerum adiuncta, ut omissio similium actionum vel sit summopere difficilis et praeter ordinariam curam quam viri prudentes habent de propria vita, vel importet privationem boni cuiuspiam praegrandis, puta communem patriae salutem, vel heroicum exercitium virtutis, prae cuius spe vel obtentu longioris vitae usura merito sperni potest. Exemplum habes tum in eo qui saevissimis remediis indiget, ut se liberet a lethali morbo quo laborat, tum in iis qui ex caritatis

impulsu peste laborantibus deserviunt cum evidente periculo ne luem et ipsi contrahant. In his porro rerum adiunctis dicimus, esse plane licitum eiusmodi actiones exercere, non obstante manifesto discrimine cui vita obiicitur, nec propterea eas quidpiam commune habere cum occisione sui, quae naturali lege prohibetur.

Ratio facile desumitur ex explicatione tradita. Quando enim tali discrimini vita committitur, homo se non interimit, sed tantum permittit seu non impedit se interimi. Atqui id est plane licitum, neque ullo modo contrarium naturali praecepto in prima parte huius propositionis exposito. Ergo. Prob. maior. Tunc enim quis permissive se habet respectu effectus qui per accidens eius operationi adiungitur, quando non tenetur eam operationem omittere ne talis effectus sequatur [44]. Id porro contingit in re praesenti. Ut enim dictum est, id dupliciter fieri potest. Primo quidem, quoties de talibus actionibus agitur, quarum omissio magnam continet difficultatem, excedentem scilicet communem et ordinarium modum propriae vitae tuendae quem homines usurpant. Atqui, ut ante probatum est [271], nemo tenetur suam vitam tueri nisi mediis communibus et ordinariis. Ergo omissio talium actionum, in his adiunctis, lege naturae minime praecipitur. Alio modo contingit, quando ea omissio coniungeretur cum privatione boni altioris ordinis, ad quod procurandum iustitia, aut caritas, aut alia virtus impellit. Atqui similiter rursus nemo tenetur iacturam tanti boni facere, ut longiorem vitam sibi procuret; quandoquidem id procul dubio foret mediis plane extraordinariis et exquisitis propriam vitam conservare. Ergo neque in hoc casu omissio talium actionum lege naturae iubetur. Accedit communis naturae sensus. Hunc enim agendi morem non solum non reprobamus, sed magnis laudibus efferre solemus, utpote supremum gradum fortitudinis attingentem. Sic laudamus militem qui, quanquam solus, phalangi hostium sese fortiter opponit, ut eius progressum moretur, quamvis certo sciat se interfectum iri; vel etiam naufragum, qui amico eadem fortuna iactato tabulam cedit, seque undis obruendum permittit.

275. *Corollaria.* Ex tradita demonstratione tria illata colliguntur.

I. Naturale praeceptum propriae vitae servandae est ex parte *negativum*, et ex parte *positivum*. Quatenus negativum, prohibet ne quis propria auctoritate se interimat: et hoc, quemadmodum cetera praecepta negativa, obligat semper et pro semper [124]. Quatenus positivum semper quidem obligat, sed non pro semper. Datur enim positiva obligatio sustentandi et tuendi propriam vitam, sed ea non urget nisi in datis circumstantiis, quoties scilicet omissio talis curae et tutelae tantumdem valeret, quantum si quis mortem sibi consciscceret, prout expositum est.

II. Quod in sacris Litteris et Historia Ecclesiastica narratur de quibusdam viris et mulieribus, etiam sanctis, quae sine reprehensione videntur mortem sibi intulisse, explicari debet aliquo ex his tribus modis. Primo quidem, per modum illum licitum indirectae mortis quem exposuimus. Sic nonnulli exponunt factum Samsonis, quod narratur *Iudic.* 16, ut notavit Card. De Lugo (*De Iustitia et Iure*, D. 10. n. 55.). Secundo, propterea quia speciali Dei instinctu id fecerunt, ut de S. Apollonia legimus in Breviario Romano, et notat Augustinus 1. *De Civ.* c. 21. Possunt denique isti excusari per ignorantiam inculpatam. Non enim haec res est adeo clara et perspicua, quin aliquando invincibiliter possit ignorari, puta in casu in quo id videretur medium quasi necessarium ad patriae salutem vel pudicitiae custodiam. Sic forte excusari potest Razias, de quo 2. *Machab.* 14.

III. Quum membra sint partes integrantes humanam naturam, cuius homo non est dominus, hinc eorum mutilatio propria auctoritate facta per se est illicita. *Per se*, inquam, licite enim quandoque membrum abscinditur, ne pereat totum compositum. Totam hanc rem sic praeclare exponit B. Thomas. " Cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile

est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi absque totius corporis detrimento... Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate eius, cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius, qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 65. a. 1.)

Solvuntur difficultates.

276. ***Obiectio I.*** Ratio beneficii et doni importat ut illud, cum libuerit, renuntiare possimus, praesertim si nullum initio ad illud recipiendum consensum dederimus. Atqui sic res habet respectu vitae quam vivimus. Ergo licet eam sibi auferre per mortem.

Respondeo. *Nego maiorem.* Ratio enim beneficii et doni importat hoc tantum, quod sit quidpiam gratis concessum, et ad propriam perfectionem pertinens eius cui conceditur. Quod vero ei renuntiare possimus, cum libuerit, petendum est tum ex materia de qua agitur, tum ex potestate eius qui tale beneficium vel donum largitur. Ex utroque autem hoc capite patet, talem facultatem minime adesse quoad vitam unicuique divinitus concessam. Praeterea, falsissimum est generale principium, quod in obiecta propositione subauditur, videlicet nullam dari obligationem nisi libere acceptatam: plurimae enim oriuntur vel ex naturali ordine rerum, qui certe a nostro consensu est independens, vel etiam a potestate superiori cui citra proprium consensum subiicimur, qualis est, ex. gr., obligatio natorum erga proprios parentes, et a fortiori creaturae cuiuslibet erga rerum omnium Conditorem et Dominum.

Obiectio II. Per suicidium nullum violatur officium erga seipsum. Scienti enim et volenti non fit iniuria. Atqui qui se interimit, id facit sciens et volens. Ergo non peccat in seipsum.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem, *concessa mai. et min., nego consequentiam.* Officia erga seipsum, ut talia, non sunt quidem iuridica, sed sunt officia veri nominis [200]. Quocirca qui se interimit, non quidem est sibi iniurius, proprie loquendo, sed est in se crudelis, et gravissime peccat contra amorem sibi debitum, ut ostensum est. Est praeterea iniurius erga societatem et Deum. Quare B. Thomas. " Dicendum, ait, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum ; *et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum.* Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 64. a. 5. ad 1.)

Instabis. Eatenus per suicidium laeditur amor sibi debitus, quia ipsum est contra naturalem inclinationem quam habemus ad propriam conservationem. Atqui multa fiunt contra plerasque alias inclinationes naturales quas habemus, quin peccetur contra amorem sibi debitum: puta quae fiunt contraria naturali appetitui partis inferioris. Ergo a pari per suicidium non peccatur contra amorem sibi debitum.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.*: si hae inclinationes seorsum et per se spectentur, *conc.;* si considerentur secundum naturalem subordinationem quam habent ad perfectionem totius compositi, sive humanae naturae, *neg. Sub data dist. nego consequens et paritatem.*

S. Thomas hanc rem exponit optime in particulari inclinatione cuiusque membri, seorsum considerati, quam et ipsum habet ad propriam conservationem, tametsi licite quandoque abscindatur, ut dictum est. " Nil prohibet, ait, id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem: sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam

eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune... Totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia, quae sunt hominis, ordinantur. *Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis: sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 65. a. 1. ad 1, et 2.) Porro quod S. Thomas hic dicit de particulari propensione uniuscuiusque membri ad propriam conservationem, id a fortiori dicendum est de naturalibus propensionibus appetitus animalis, qui quidem in homine regulari ac saepe coërceri debet secundum imperium partis superioris, quin propterea quispiam accusetur de violata naturali inclinatione.

Urgebis. Ipsa naturalis inclinatio totius humani compositi ad vitam servandam subordinatur naturali appetitui felicitatis quo irresistibiliter urgemur omnes. Atqui nonnunquam tot circumstare possunt mala, ut vita sit fundamentum non felicitatis, sed miseriae. Ergo, in his saltem circumstantiis, non peccabit suicida contra amorem sibi debitum, semet interficiendo.

Respondeo. *Dist. mai.:* si sermo sit de vera felicitate, *conc.;* si talis felicitas perperam intelligatur, praesertim secundum materialistarum principia, *neg. Contradist. min., neg. consequens.* Ut suo loco ostensum est, felicitas, cuius est capax haec vita, consistit in eo quod per exercitium virtutis quis se disponat ad praemium perfectae beatitatis in altera vita obtinendum [32]. Atqui mala huius vitae quaecumque nos circumstent, tale virtutis exercitium minime impediunt, immo nihil sublimius in ordine morali, quam conspicere, ut ait Seneca, *iustum cum adversa fortuna pugnantem.* Ergo nunquam vita, citra arbitrium propriae voluntatis, amittit rationem fundamenti respectu verae felicitatis. *Verae felicitatis*, inquam:

si enim hanc reponas in absentia doloris, et cumulo coenosae voluptatis secundum placita Epicureorum et Materialistarum, non inficior, vitam quandoque duriorem existimari prae morte violenter sibi illata. Ex hac solutione patet, nullum in ea committi circulum, ut imperiti nonnulli obiiciunt ad enervandum primum argumentum quod in probatione thesis attulimus ex doctrina Aquinatis. Certissimum enim est, dari in nobis naturalem et irresistibilem tendentiam seu inclinationem in propriae vitae conservationem. Aliunde manifestum est, eiusmodi inclinationes subordinari altiori tendentiae in supremum bonum verae felicitatis. Tunc itaque solummodo liceret quidpiam efficere contra priorem tendentiam, si hoc necessarium foret ut alteri satisfieret, siquidem in hac hypothesi mutuo in collisionem venirent, adeoque quae fortior est et altior, aliam vincere deberet. Atqui tale genus collisionis hic nullum est, ut ex solutione patet. Ergo argumentum B. Thomae remanet in toto suo robore.

Obiectio III. Potest nonnunquam fieri, ut respublica cuique deneget praesidia quae praestare tenetur, aut etiam ei expresse vel tacite veniam faciat ut semet interficiat, si velit. Atqui in his rerum adiunctis nullam sui interfector iniuriam societati efficit. Ergo saltem ex hac parte malitia suicidii minime elucet.

Respondeo. *Transmitto maiorem. Dist. min.:* si sermo sit de iniuria prout haec opponitur iustitiae commutativae, *transeat;* si sermo sit de iniuria ut haec opponitur iustitiae legali, *neg. Sub data distinctione, nego consequens.* Ita optime Lessius, qui cum sibi obiecisset consimiles argutiolas, sic apte respondet. *Quidquid sit de istis rationibus, saltem est contra iustitiam legalem, quae non est minoris, sed potius maioris momenti, quam commutativa.* (*De Iustitia et Iure*, lib. 2. c. 9. n. 2.) Quae quidem responsio longe facilius intelligetur, si habeatur prae oculis, ut monuimus in ipsa expositione argumenti, iniuriam, de qua hic loquimur, in eo cerni, quod sui interfector se ostendat plane adversarium et inimicum non solum contra hanc vel illam *particularem* rempublicam civilem ad quam forte pertinet, sed contra totam fami-

liam universi humani generis : quare ab omnibus merito tamquam inhumanus odio habetur.

Instabis. Iniuria in societatem atque inhumanitas minime videtur existere in eo saltem qui humanae societati factus esset plane inutilis aut noxius. Accedit quod suicidium videatur quidam actus fortitudinis, cuius exemplum procul dubio bonum societatis promovet, nedum destruat.

Respondeo. *Nego totum.* Etiam hae argutiolae facile exsufflantur, si quis paulisper rem consideret.

Et imprimis, quod spectat eum qui dicitur societati plane inutilis, procedit ex falsissima quadam imaginatione, quasi membra societatis sint res quaedam irrationales, in quibus non spectatur nisi sola utilitas in ordine ad alia. Certe quidem nullus homo respectu societatis est res huiusmodi : est tamen vere pars ipsius eaque naturalis, ut dictum est. Hanc porro rationem partis minime amittit, tametsi per accidens contingat quandoque, ut ipsa aliis auxilio esse non possit, sed contra potius ceterae partes ei auxilio esse debeant. Atqui praecise ex hac ratione partis argumentati sumus cum Doctore Angelico ad ostendendam malitiam suicidii, quia scilicet pars id, quod est, est totius ; et ideo ad ipsam non pertinet se a toto avellere, sed ad eum cui cura totius est commissa, vel qui dominus est tum totius, tum partium. Praeterea nemo est, qui virtutis exercitio ceteris prodesse non possit. Quare etiam falsum est, dari hominem sui compotem qui societati sit plane inutilis. Ipsa malorum tolerantia est procul dubio quidpiam quod societati longe magis prodest, quam divitiae multae et alia istiusmodi.

Ad illud autem quod additur de homine, qui sit societati noxius, facillime respondetur. Qui enim foret huiusmodi, id certe haberet ex prava sua voluntate. Potest igitur bene puniri, etiam poena capitis quandoque, sed a publicam potestatem habente. Ipse vero non debet nec potest iudicare de seipso, praesertim in re adeo gravi, sed pravam suam voluntatem deponere tenetur, quod procul dubio semper efficere potest.

Falsissimum denique est ad virtutem fortitudinis pertinere, quod aliquis semet interficiat. Est enim suicidium

vel actus inconsultae temeritatis, vel etiam ignaviae non valentis sustinere mala quae ingruunt. " Ad fortitudinem, inquit B. Thomas, pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala poenalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis. . . , non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per Philosophum in 3. *Ethic.* c. 8., et per Augustinum in 1. *De Civ. Dei*, c. 23. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 64. a. 5. ad 5.)

Obiectio IV. Amor divinae legis debet esse eiusmodi, ut quodcumque malum physicum eligatur potius quam peccatum. Atqui quandoque aliquis per occisionem sui vitat turpitudinem peccati. Ergo tunc saltem nemo peccat in Deum seipsum interficiendo.

Respondeo. *Conc. mai. Nego min.* Apposite rursus Angelicus. " Non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maxime nocet, quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus ; tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit: constat autem, minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, et praecipue sui ipsius; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet ; est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum : potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato. „ (loc. cit. ad 3.)

SECTIO V.

De amore aliis debito. Officia iuridica quae inde nascuntur.

277. **Generalis formula officiorum uniuscuiusque erga alios.** Quum omnia officia naturali lege praecepta colligi debeant ex convenientia vel disconvenientia actionum cum natura humana complete spectata, facile erit inde colligere officia quibus unusquisque erga ceteros obstringitur, si spectetur naturalis habitudo qua mutuo homines inter sese colligantur. Haec porro habitudo eo redit, ut natura unius eiusdemque speciei, humanitas scilicet, in singulis hominibus personaliter multiplicata et quasi iterata conspiciatur. Fundamentum itaque omnium officiorum de quibus nunc loquimur, est relatio mutua inter homines naturalis unitatis quoad speciem, et personalis diversitatis quoad individuum. Utraque haec relatio similitudine quadam continetur. Singuli enim homines in eo conveniunt, ut et in eadem natura communicent, et consimili independentia seu dignitate personali fruantur. Omnia proinde haec officia bene revocari possunt ad hoc generale praeceptum: *Dilige proximum, sicut teipsum.* Etenim, ut modo dictum est, homines singuli invicem considerati constituuntur similes sive in natura, sive in mutua independentia personali. Atqui ex vi primi principii morum: *Bonum est faciendum malumque vitandum;* debet unusquisque liberam suam operationem conformare cum proprio ordine suae naturae. Ergo unusquisque respectu aliorum habere se debet per voluntatis imperium proportione consimili ac se habet ad seipsum. Atqui id optime exprimit recitata formula, videlicet: *Dilige proximum, sicut teipsum.* Ergo haec est generalis formula expressiva officiorum quibus unusquisque adstringitur erga homines ceteros.

278. **Corollaria doctrinae praecedentis.** Ex tradita

doctrina tria facile intelliguntur, quae faciunt etiam ut exposita formula penitius capiatur.

I. Amor seu dilectio proximi, de qua modo loquimur, in genere accipi debet, prout benevolum animi affectum importat, quo non solum inclinamur ad ceteris benefaciendum, etiamsi nullum in eis cernatur ius proprii nominis ad hoc exigendum, verum etiam eorumdem personalem dignitatem et iura reveremur, quod procul dubio est etiam aliis velle bonum seu ipsos diligere. Quare hic amor non contradistinguitur a iustitia, prout a iustitia solet distingui caritas, sed ad ipsam quoque se porrigit, ut genus ad speciem. Officium enim non laedendi ceteros in suis bonis, quod ad iustitiam pertinet, utpote negativum, fundari debet in positivo, quod certe non potest esse aliud nisi voluntas reverendi personalitatem et iura aliorum. Atqui talis voluntas et ipsa pertinet ad amorem quo ceteros diligimus; siquidem alium diligere generatim importat ei velle bonum, ut dictum est.

II. Quando proximus dicitur diligendus amore consimili ei quem quis habet ad seipsum, profecto sermo est de amore ordinato seu rationali. Scilicet amor quo ceteros prosequimur, sive spectentur bona in quae fertur, sive spectetur benevolentiae et efficaciae modus quo ea appetimus et procuramus, debet esse consimilis ei quo secundum rectum dictamen rationis amamus nos ipsos. *Similis*, inquam, non aequalis. Ut enim notat Angelicus: " Amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae; in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus, sicut ad nos ipsos. „ (1) (*Summa th.* 1. 2ae q. 25. a. 4.) Et alibi ex-

(1) Passim B. Augustinus cum ea amplitudine usurpat *amoris* seu *dilectionis* nomen. " In hac vita, inquit, virtus non est, nisi diligere quod diligendum est. Id eligere prudentia est: nullis inde averti molestiis fortitudo est: nullis illecebris, temperantia est: nulla superbia, iustitia est. Quid autem eligamus, quod praecipue diligamus, nisi quo

ponens illa verba B. Pauli, *Rom.* XIII: *Qui enim diligit proximum, legem implevit. Nam, Non adulterabis, Non occides, Non furaberis, Non falsum testimonium dices, Non concupisces, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum sicut teipsum;* haec subdit. " Quod autem dicit, *sicut teipsum*, non est referendum ad qualitatem dilectionis, ut scilicet aliquis teneatur diligere proximum aequaliter sibi: hoc enim esset contra ordinem caritatis, quo quilibet plus tenetur suam quam aliorum salutem curare...; sed est referendum ad similitudinem dilectionis, ut scilicet similiter diligamus proximos sicut nos ipsos. Et hoc tripliciter. Primo quidem, quantum ad *finem* dilectionis, ut scilicet nos et proximum diligamus propter Deum. Secundo, quantum ad *formam* dilectionis, ut scilicet sicut aliquis seipsum diligit quasi sibi volens bonum, ita aliquis proximum diligat quasi ei bona volens. Qui autem diligit proximum ad hoc solum, ut eius utilitate vel delectatione potiatur, non vult bonum proximo, sed ex proximo vult sibi bonum: quo quidem modo homo amare dicitur res irrationales, puta vinum vel aquam, ut scilicet eis utatur. Tertio, quantum ad *effectum* dilectionis, ut scilicet aliquis necessitati proximi subveniat, sicut sibi, et quod nihil illicitum propter amorem proximi committat, sicut nec propter suum amorem. „ (In Ep. *ad Rom.* c. 13. lect. 2.)

III. Ut primum axioma, *Bonum est faciendum malumque vitandum*, duas habet partes, praeceptivam alteram, alteram vero prohibitivam; sic etiam principium

---

nihil melius invenimus? Hoc Deus est, cui si diligendo aliquid vel praeponimus vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. „ (*Epist.* 155. n. 13.) Quibus gemina sunt quae alibi sic pulcre exponit. " Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut æque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aeque diligendum est. „ (*De Doct. Christ.* lib. 1. c. 27.) Hinc idem S. Doctor definitionem virtutis brevem aeque et veram tradens (15. *Civ.* c. 22.) pulcre dixit, eam his duobus verbis contineri, scilicet: *Ordo amoris.*

quod consideramus: *Dilige proximum sicut teipsum.* Prior vetat actus contrarios amori quem proximo debemus, cuiusmodi sunt illi omnes, quibus praeter rationis praescriptum ei malum aliquod volumus aut inferimus. Altera vero iubet positivos actus benevolentiae et beneficentiae, qui pro adiunctis personarum, locorum, et temporum exerceri debent. Hinc pulchre Augustinus in illa verba *Ps.* 36. *Declina a malo et fac bonum*, haec notavit. *Noli tibi putare sufficere, si non expolies vestitum. Non expoliando enim vestitum declinasti a malo: sed noli arescere et sterilis esse. Sic noli expoliare vestitum ut vestias nudum. Hoc est enim declinare a malo et facere bonum.* (Serm. 3. *in Ps. cit.*) Ob hanc causam generale principium quod expendimus, sponte in duo subdividitur. Primum his verbis Tobias suo filio commendavit: *Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias. Tob.* IV. 16. Alterum vero ipse Christus Dominus in suo sermone in monte ita edixit: *Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Haec est enim lex et prophetae.*

279. **Utrum exposita dilectio vigere debeat etiam respectu inimicorum.** Quandoquidem amor seu dilectio de qua locuti sumus, radicem habet non in merito quodam individuali personae quae diligitur, sed in communione specifica eiusdem naturae, et in personali dignitate omnium et singulorum, qui in ea natura subsistunt; hinc communia officia quae inde oriuntur, non solum iustitiae, sed etiam solius humanitatis, indiscriminatim erga omnes exerceri debent, sive amicos, sive hostes eos esse contingat. Non enim per inimicitiam quam quis exercet, desinit in eo titulus cur talia officia ei debeantur. Consulto autem dixi, *communia officia.* (1) Huc

(1) Officia quae hic dicuntur *communia*, intelligi debent cum proportione accommoda ad conditiones personarum, qualia sunt, ut inquit Caietanus, quae christiano debentur a quovis christiano in communi, concivi a concive, cognato a cognato, et ita porro. Hoc vero minime prohibet, quominus, sicut ab aliis, ita ab inimico exigatur

enim aptari debet a fortiori generalis doctrina, quam B. Thomas tradit de ipso amore caritatis infusae quem ad proximum habere debemus. " Non tenemur, inquit, ex caritatis praecepto, ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum, qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate in qua sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, utpote illos qui sunt in India vel Aethiopia. Cum ergo ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis, ex necessitate praecepti tenemur eos diligere in communi et affectu et effectu, et in speciali quando necessitatis articulus immineret: sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectae caritatis est et sub consilio cadit... Perfectior enim est ignis virtus, per quam non solum propinqua sed remota calefiunt: ita et perfectior est caritas per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur. „ (Qq. Disp. q. *De Caritate*, a. 8.)

280. **Officia iustitiae quae ex declarato amore enascuntur.** Suppositis generalibus principiis quae de amore aliis debito huc usque declaravimus, haud difficile erit enumerare ac summatim adumbrare, quae sint indivi-

---

tum reparatio damnorum iniuste illatorum, tum iusta reparatio offensae, secundum ea quae alibi diximus de vindicatione [233]. Quandoque etiam licite ad tempus denegantur inimico nonnulli benefici effectus, qui communiter erga ceteros exercentur, si forte scilicet tale medium aptum iudicetur ut ipse hostilem animum deponat. Tunc enim id fit non propter privatam vindictam aut odium erga personam, sed propter eius bonum seu resipiscentiam. Caute tamen in rebus eiusmodi agendum est, ne vera inimicitia sub zeli praetextu animo foveatur.

dualia officia, quibus unusquisque adstringitur erga ceteros. Primum porro locum in hac re obtinent quae *iuridica* dicuntur, siquidem et evidentius et strictius obligant, quam cetera, simulque sunt observatu faciliora, cum omissione potius actionis constent quam positione. Haec in eo consistunt, ut neminem contra ipsius voluntatem in suis propriis bonis arbitrarie laedamus. *Arbitrarie*, inquam, secluso scilicet praevalenti iure sive inculpatae defensionis, sive iustae punitionis, de quo alibi. Haec obligatio proxime sequitur ex principio paulo ante recitato: *Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias.* Unusquisque enim rationabiliter id sibi optat et procurat, ut sua personalis dignitas et independentia sarta intactaque maneat, nec propterea quasi res aestimetur quae tota cedat in utilitatem alterius. Similem itaque reverentiam habere debet erga ceteros, quippe qui consimili dignitate personali fruuntur. Porro huc spectant officia, quibus commutativa iustitia vetat, ne ceteros in bonis sibi propriis laedamus. Hinc Augustinus exponens celebrem illam Apostoli sententiam *Rom.* II. 4.: *Gentes. . . . . legem non habentes ipsi sibi sunt lex;* haec habet in rem praesentem. " Secundum id vero quod ait: *Ipsi sibi sunt lex;* non immerito praevaricatores aestimantur omnes peccatores terrae. Nullus enim est qui facit alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit, non vult pati. Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel? Erat plane, quoniam et ipsi homines erant: sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humani generis esse potuissent. Multo magis ergo praevaricatores facti sunt lege divina, qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est. „ (Serm. 25. *in Ps.* 118. n. 6.) Et alibi sic praeclare exponit principium unde totam ratiocinationem deduximus. " Cui enim iniquo non facile est, loqui iustitiam? aut quis de iustitia interrogatus, quando non habet causam, non facile respondeat, quid sit iustum? Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: *Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri.* Hoc et an-

tequam Lex (Mosaica) daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus Lex non esset lata... Quis enim te docuit, nolle accedi ab altero ad uxorem tuam? Quis te docuit, nolle tibi furtum fieri? Quis te docuit, nolle iniuriam pati, et quidquid aliud vel universaliter vel particulariter dici potest? Multa enim sunt, de quibus singulis interrogati homines, clara voce respondent, nolle se pati. Age si non vis pati ista, numquid solus es homo? Nonne in societate vivis generis humani? Qui tecum factus est, socius tuus est: et omnes facti ad imaginem Dei, nisi terrenis cupiditatibus conterant quod ille formavit. Quod ergo tibi non vis fieri, noli alteri facere. Iudicas enim malum esse in eo quod pati non vis, et hoc cogit te nosse lex intima in ipso tuo corde conscripta... Redi, praevaricator, ad cor, ibi scripta est Lex: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*... Responde, iudica causam. Iudicis tribunal est in mente tua: sedet ibi Deus: adest accusator conscientia, tortor timor... Vox veritatis non tacet; non labiis clamat, sed vociferatur ex corde; adhibe aurem. „ (In *Ps.* 57. n. 1, seqq.)

281. **Primum caput iniuriarum quae fiunt alicui.** Quum bona unicuique propria alia sint exteriora, alia interiora, atque haec vel animi, vel corporis, hinc tria sunt iniuriarum genera, quibus proximus laeditur contra praescriptum legis naturae. Primum continet iniurias quoad bona interiora animi; quae quidem sunt ceteris praestantiora. Iam age, iniuste quis laeditur in hac parte, quoties per aliorum fraudem aut vim (violentiam, vel metum) eius mens a veritate aut virtute abducitur: haec enim sunt quae ad interiorem et propriam perfectionem animi pertinent. Duo itaque personarum genera violatae iustitiae accusationem merentur.

I. Qui alios decipiunt quaesitis sophismatibus eis persuadendo doctrinas plane erroneas, praesertim si id fiat apud incautam iuventutem et in re ad mores pertinente, vel ab iis qui ex officio ceteros docere tenentur. Si quid enim est quod fraudis nomen meretur, id procul dubio meritissime istiusmodi magistris tribuitur, qui mirum quantum hac nostra aetate multiplicantur, et cuiusvis

erroris venenum latissime diffundunt. Haec est una e causis quamobrem, ut suo loco videbimus, illimitata preli et docendi libertas naturali iuri est omnino contraria.

II. Iniusti etiam sunt qui dolo, vi, aut metu impediunt alios, quominus ea virtutis opera exerceant, quae ipsorum electioni relinquuntur, cuiusmodi sunt, ex. gr., evangelica consilia. Uti vides, iniuria, quae hoc modo infertur, in eo sita est, quod invite privetur aliquis propriae libertatis exercitio ei legitime a natura concesso, adeoque iniuste laeditur in his quae ipsius sunt. A fortiori idem dicendum de eo, qui modo consimili alium ad peccandum inducit: siquidem tunc non solum quispiam privatur legitimo exercitio propriae libertatis, sed praeterea pertrahitur ad malum omnium maximum quod in hac vita contingere potest, morale scilicet. Consulto autem dixi, opus esse ut id fiat per *fraudem* aut *vim* sive *metum*, quo iniuria proprii nominis admittatur. Si enim haec desint, et simplici tantum suasione vel pravo exemplo quis alium vel a bono abducat vel ad malum inducat, peccabit quidem contra amorem aliis debitum, sed non contra iustitiam: siquidem scienti et volenti non fit iniuria, ut suo loco declaravimus [238, III]. Confer De Lugo (*De Iustitia et Iure*, Disp. 9. sect. 1.)

282. Iniuriae quoad bona corporis. Secundum caput iniuriarum, quibus proximus affici potest, continet diversa genera nocumentorum quibus in suo corpore laeditur. Haec vero tria sic numerantur ab Angelico. " Dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiae; cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem: secundo, delectatio vel quies sensus; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens: tertio, motus et usus membrorum; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem seu quamcumque detentionem. " (*Summa th.* 2. 2ae q. 65. a. 3.) Est itaque contra iustitiam talia damna cuique directe inferre, citra casum iustae punitionis. Dixi *directe inferre.* Si enim indirecte sequantur ex actione, quam quis propter hanc sequelam omittere non tenetur, iniuria nulla admittitur, quemad-

modum contingit in iusta sui defensione, ut paulo post dicemus. Similiter aberit iniustitiae labes, si talia nocumenta inferantur in poenam patrati sceleris, si scilicet id fiat a potestatem iurisdictionis habente et cum debita proportione poenae illatae ad delictum commissum, prout suo loco explicabitur.

283. **Iniuriae quoad bona exteriora: ac primo quidem in honore et fama.** Ad tertium denique caput iniuriosae laesionis revocantur crimina permulta, quibus nocumentum alicui affertur, vel in honore seu fama, vel in rebus exterioribus materialibus quas iusto proprietatis titulo ille suas effecit. Haec enim sunt duo genera bonorum exteriorum quae unicuique cedunt ut propria. Honor porro sive fama sequentibus modis potissime laeditur.

I. Per *iudicium temerarium*, quo sine sufficienti motivo de peccato proximi interior mentis sententia fertur. Hoc procul dubio iustitiae opponitur, praesertim si quis firmiter tali iudicio adhaereat, et sit de re quae proximum valde dedeccat. " In hac conclusione, inquit Card. De Lugo, conveniunt communiter theologi cum S. Thoma in praesenti a. 3. (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 60.) (1). . . Ratione

(1) In ea quaestione in resp. ad 2um sic loquitur B. Thomas. *Dicendum quod ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum ; et ideo iniuriatur ei.* Ex quibus verbis manifestum est, S. Doctorem malitiam iniustitiae agnoscere in iudicio temerario, tametsi nondum externe manifestatum fuerit. Nec est sibi contrarius, quando in responsione ad 3um addit, interius iudicium pertinere ad iniustitiam, *secundum quod comparatur ad exterius iudicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.* Non enim his verbis significatur, non dari malitiam iniustitiae in interiori actu iudicii istiusmodi, quod quidem foret formalis retractatio eorum quae in responsione immediate praecedente affirmavit ; sed haec ideo addidit S. Doctor, ut exponeret, quomodo etiam iste actus versetur circa exteriores operationes quibus homines ad invicem communicant, quaeque sunt propria materia iustitiae, quemadmodum voluntas alium occidendi est procul dubio contra iustitiam, tametsi externe non compleatur. Neque obstat, quod actus pure internus nequeat ab extrinseca vi impediri physice. Id enim supponeret, numquam dari ius proprii nominis in aliquo, quin detur simul potestas talem coactionem adhibendi. Atqui id minime verum est, ut alibi probavimus [232].

probatur primo, quia unusquisque ius habet ad propriam famam retinendam apud alios. Ergo sicut peccamus contra iustitiam, illam apud alios tollendo per detractionem, sic etiam apud nosmetipsos per iudicium temerarium. Secundo, quia haec iudicia pariunt ex se proximi contemptum, impediunt eius honorem externum et plura alia commoda; ex quo fit, homines gravissime ferre quando sciunt, se ab aliis temere iudicari et condemnari, etiamsi iudicium non prodierit in detractionem externam. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 14. n. 11.) Confer etiam quae scite notantur a Caietano in cit. a. B. Thomae, nec non elegantem plane ac utilissimam doctrinam ab eodem S. Doctore traditam in art. seq., praesertim in responsione ad triplicem obiectionem ibidem propositam.

II. Per *contumeliam* dehonorando aliquem, quoties ei scilicet vel ordinaria signa aestimationis denegantur, vel positivis signis contemptus spernitur aut deridetur. Hinc ea directe opponitur honori et reverentiae proximo debitae. Ut plurimum, proxime enascitur ex ira. Iracundus enim quaerit vindictam, eamque *manifestam*, ut inquit Aristoteles 2. *Rhet.* c. 4. Nulla autem vindicta est ipsi magis in promptu, quam contumeliose aliquem tractare. Notat etiam Angelicus, eiusmodi iram facillime excandescere in animo superborum, *in quantum*, inquit, *illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant; facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 72. a. 4. ad 1.)

III. Per *detractionem*, qua aliorum fama iniuste proscinditur seu denigratur. " Quod quidem, ait rursus Angelicus, fit quandoque directe, quandoque indirecte. Directe quidem quadrupliciter: uno modo, quando (aliquis) falsum imponit alteri; secundo ,quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum, dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo vel minuendo.„ (*Summa th.* 2. 2ae q. 73. a. 1. ad 3.) Distinguitur porro detractio a contumelia, in materia honoris, fere ut *furtum* a *rapina*, quantum ad

res materiales in quibus aliquis damnum patitur. Differt etiam a *susurratione* quoad finem. Simplex enim detractor intendit directe denigrare famam proximi; susurro autem, denigrando alterius famam, intendit mutuam discordiam gignere. Hinc susurratio est gravius peccatum, quam contumelia et detractio. Quod quidem pulchre sic ostendit B. Thomas. " Peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum maius nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto maius est, quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praeeminet amicus, quia *sine amicis nullus vivere potest*, ut patet per Philosophum 8. *Ethic.* c. 1. Unde dicitur *Eccli.* VI. 15: *Amico fideli nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia; quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in 8. *Ethic.* c. 8. Philosophus dicit. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 74. a. 2.)

284. **Iniuriae quoad bona fortunae.** Quod spectat aliud genus nocumentorum, quae iniuste proximo afferuntur in rebus exterioribus, quoad bona scilicet fortunae quae *divitiae* appellantur, notissima sunt crimina quae in hac parte admittuntur. Huc pertinet imprimis *furtum*, quo bona id genus clam eripiuntur, rationabiliter invito domino. Eadem labes existit in quavis alia iniusta damnificatione quae alteri fit in his bonis, puta ea destruendo, incendendo, etc. Si praefatae iniuriae superadditur aperta vis seu violentia in ipsam personam domini, *rapina* nuncupabitur, quae quidem est violentia in personam domini exercita in ordine ad furtum patrandum. Haec, ut patet, duplici ratione iustitiam laedit; quandoquidem ea proximus nocumentum iniuste patitur tum in suis rebus, tum etiam directe in sua dignitate et independentia personali. Accedunt denique *fraudes* propemodum infinitae, quibus laeditur aequalitas ex iustitia debita in variis permutationibus seu contractibus, quibus in humano commercio dominia harum rerum solent ex uno in alium transferri. Haec omnia veram iniustitiae

rationem continent. Ut enim in Disputatione sequente ostendemus, homo respectu divitiarum istiusmodi legitimum adquirere potest dominium proprietatis, in cuius exercitio proinde sine manifesta iniustitia non potest ab aliis arbitrarie praepediri.

285. **Duo notatu digna quoad iniurias recensitas.** Atque haec summatim dicta sufficiant de diversis classibus iniuriarum, quibus proximus affici potest, quas propterea unusquisque vitare debet ex perfecto et rigoroso officio iustitiae commutativae. Priusquam tamen finem huic rei imponamus, praestat haec duo per modum coronidis adnotasse.

I. Si numerata genera iniuriarum inter se comparentur, invenientur alia aliis graviora. Id nitide omnino sic declarat Angelicus. " Peccata quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum, quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum; bonum animae, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata, quae committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quae fama praeeminet divitiis, eo quod est propinquior spiritualibus bonis: unde dicitur *Prov.* XXII. 1.: *Melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Et ideo detractio secundum suum genus est maius peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen

esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel minuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet, quam si peccet ex infirmitate vel incautela: et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu linguae proveniunt absque magna praemeditatione. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 73. a. 3.)

II. Ut ante exposuimus [228 seqq.], in iniuriis recensitis distinguere oportet *offensam* a *damno* seu *nocumento*, quod ea infertur. Utrumque aliquam inaequalitatem inducit, cuius redintegratio ad iustitiam etiam pertinet. Hoc tamen differt, quod compensatio offensae non spectat ad iustitiam commutativam, ac saepenumero non fit ex ultronea voluntate offendentis, ut l. c. exposuimus: e converso, si sermo sit de ipso damno iniuste illato, ex eiusdem iustitiae commutativae officio resarciri debet ab eo qui illud attulit. Atque huc pertinet *restitutionis* obligatio, de qua vulgatum illud Augustini dictum. *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit et non redditur, poenitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest.* (Ep. 54. *ad Macedonium.*) Patet autem ratio quamobrem restitutio dicatur officium commutativae iustitiae. Ad hanc enim pertinet servare illaesam aequalitatem rei ad rem [176]. Per damnum autem alteri illatum facta est inaequalitas; quae propterea ad aequalitatem reducitur per restitutionem seu damni compensationem. Quomodo vero id fieri oporteat, et multa alia huc pertinentia exponere, casuistici negotii est.

SECTIO VI.

De iure privatae defensionis.

286. **Quaestio tractanda**. Quum malo fato haud raro contingat, ut officia iustitiae in sectione praecedente enumerata negligantur, oportet ad vim physicam et materialem recurrere, ut iura his officiis correlativa proportionata vindicatione sarta maneant et intacta. Quare huc transferri debet generalis doctrina quam in altero volumine tradidimus [226 seqq.]. Quoniam vero quae cit. loc. disputavimus, generalia sunt, oportet ea ad rem praesentem applicare intra limites, quibus adstringuntur iura et officia quae in disputatione praesente consideramus, individualia scilicet. Vindicatio enim, prout sociali auctoritate praestari debet, in alium locum tractanda reservatur. Hic itaque tantum agemus de tutela, quae naturali iure unicuique competit, ut, vi materiali adhibita, iniuriam ab alio inferendam seipsum defendendo propulset, ac speciatim tractanda venit quaestio, utrum eiusmodi defensio usque ad iniusti aggressoris necem porrigi queat.

287. **Qualis debeat esse privata defensio quam iura permittunt.** Ut autem dilucide solutio propositae quaestionis eiusque vera et propria ratio intelligatur, initio observandum est, non omnem plane defensionem contra aggressorem, ut ut iniustum, adhiberi licite posse. *Quamvis*, ait Innocentius III, *vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittant, tamen id fieri debet cum moderamine inculpatae tutelae, non ad sumendam vindictam, sed ad iniuriam propulsandam.* (Cap. *Significasti*, 18. *De homicidio.*) Porro, ut hoc moderamen servetur, hae conditiones potissimum requiruntur.

I. Requiritur imprimis, ut vis in actu aggressionis opponatur, non vero postquam iniuria iam perfecta est, quando scilicet iniuria dicitur esse *in fieri*, non autem *in facto esse*, prout hanc distinctionem alibi declaravimus

[230]. Ratio clara est. Secus enim vis adhiberetur non ad impediendum ne iniuria fiat, quod est proprium defensionis; sed ad vindictam de ea sumendam, quod quidem a privatis fieri communiter non licet.

II. Deinde postulatur necessitas, ut videlicet non suppetat alius modus evadendi; quo etiam spectat, ut aggressori non plus damni inferatur, quam necesse sit ad eius aggressionem frustrandam effectu; item ut inter vim quae adhibetur et bonum quod per eam defenditur, rationabilis aliqua detur proportio. Si enim aliquid istorum desit, aggressori plus damni inferretur, quam meretur propulsatio periculi quo quis coniicitur ex eius actione iniusta, ac proinde iustitiae aequalitas minime servaretur.

III. Tertia denique conditio est, ut sola sui defensio per se intendatur, non vero ipsa mors vel vulnus aggredientis. *Quia occidere hominem*, inquit B. Thomas, *non licet nisi publica auctoritate. . . , illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 64. a. 7.) Haec observatio Aquinatis non solum spectat ad modum loquendi, ut quidam exposuerunt, sed quoad rem ipsam verissima est, ut congrua reddatur ratio iustae defensionis quam iura omnia permittunt, ut paulo infra patebit. (1)

(1) Apposite Caietanus. " Dupliciter, inquit, potest referri ad conservationem vitae propriae. Primo, ut medium ad finem; secundo ut consequens ex necessitate finis. Et, ut in litera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis et medium ad finem cadunt sub intentione, ut patet in medico, qui intendit sanitatem per potionem vel diaetam. Id autem quod consequitur ex necessitate finis, non cadit sub intentione, sed praeter intentionem existens emergit, ut patet de debilitatione aegroti, quae sequitur ex medicina sanante. Et iuxta hos duos modos diversimode occidere potest licite

His itaque existentibus conditionibus, ostendere oportet, naturali iuri non adversari sed apprime congruere, ut bona propria ab unoquoque defendantur, tametsi inde ipsa aggressoris mors consequatur. Quod cum probatum fuerit, simul etiam generales casus enumerabimus, in quibus id fieri potest, excludendo ceteros qui iustae defensionis titulo cohonestari minime possunt. *Generales*, inquam; eos enim ad particularia adiuncta applicare, res est casuistica.

---

persona publica et privata. Nam persona publica, ut miles, ordinat occisionem hominis ut medium ad finem subordinatum bono communi, ut in litera dicitur; persona autem privata non intendit occidere ut seipsam salvet, sed intendit salvare seipsam, non destituta a sui defensione, etiamsi alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi. *Et sic iste non occidit nisi per accidens, ille autem per se occidit: et propterea ad illud requiritur publica auctoritas, ad hoc non.* „ (Comm. in art. cit.) Eamdem explicationem in sua Morali amplexus est cl. A. Lehmkuhl, eamque putat congruere tum ipsi rei veritati, tum etiam intentioni, qua communiter in cruenta defensione timorati homines ducuntur. " Sufficit enim, ait, ut homo possit *se defendere*, obstacula, quae *suae* vitae obiiciuntur, removendo ac se se reddendo inaccessibilem et quasi a se emittendo virtutem destructivam contra quaelibet, si quae sibi damnum illatura sint: quare quando homo aggressor, si accedat, perimitur. culpa accedentis est, non eius qui se defendit; neque ab hoc illius occisio intenditur sed permittitur. Non enim magis vult *directe* necem seu laesionem aggressoris, quam dux militaris necem innocentium vult, quorum conferta multitudo v. g. viam angustam obstructam teneat, neque spatium dare possit, si etiam explosis tormentis bellicis spatium sibi et exercitui facit, quando hoc necessarium plane sit, ut hostem devincat atque rempublicam salvet. Verum si sufficit, ut defensor indirecte velit necem aggressoris, non est ratio, cur asseratur, plus licere, et cur unquam vitam alterius quasi medium ad propriam salutem ordinari liceat: nisi forte plus licere dicas ex concessione publicae auctoritatis, quae directe occidendi malefactoris potestatem facere sane potest. „ (*Theologia Moralis*, vol. I. n. 833. Herder, Friburgi Br. 1885.)

THESIS V.

Licet cuique sua bona vi defendere, etiam cum iniusti aggressoris nece, servato moderamine inculpatae tutelae.

288. ***Probatio.*** Posse licite vim materialem adhiberi ad impediendum ne quis iniuriam patiatur, alibi [232] generatim ostensum est, tum ex nisu qui unicuique rei naturaliter competit ad removenda obstacula quae ei obsistunt ne in suo esse perduret vel propriam exerceat operationem, tum etiam ex gravissimo incommodo alias secuturo ex malitia improborum, quae nullum fraenum procul dubio haberet, si scirent frugi homines non posse se defendere nisi cum iactura honestatis. Hic itaque solum ostendendum est, hanc defensionem extendi posse usque ad aggressoris necem, si eius violentia non possit aliter repelli. Generalis autem ratio huius rei sic formari potest ex doctrina B. Thomae. (*Summa th.* 2. 2ae q. 64. a. 7.) Etenim qui ita se defendit, duplici ex capite culpari posset. Primo quidem ex defectu *iustitiae*, quasi scilicet sic agendo sibi usurpet potestatem in vitam aggressoris quam non habet; talis enim potestas soli Deo convenit et publicae auctoritati, ut ante dictum est. Secundo ex defectu *caritatis* sive benevolentiae, qua omnes mutuo adstringimur ad opem ceteris ferendam, adeoque impediendum ne damnum patiantur. Ad haec enim bina capita revocantur generalia officia uniuscuiusque erga ceteros. Porro neutrum existit in re praesenti.

Et quod 1um spectat, facile intelligitur ex declaratione paulo ante tradita defensionis quam tuemur. Actio enim se defendentis directe unice tendit, ut semetipsum servet in possessione iusta suae vitae suorumque bonorum; quod autem inde sequatur mors iniusti aggressoris, per accidens se habet et materialiter respectu talis actionis; siquidem unice imputari debet violentae alterius

aggressioni. Atqui talis modus agendi, in consideratione morali, nullum importat exercitium potestatis sive dominativae, sive auctoritativae in vitam alterius, sed meram permissionem mortis inde secuturae. Ergo qui sic se defendit, nullam sibi usurpat potestatem in vitam alterius, adeoque non potest culpari ex hac parte.

Quoad 2^am^ vero partem propositae assumptionis, ea deducitur ex duplici regula, quam omnes doctores concedunt quoad officium mutuae benevolentiae unius hominis in alterum. Prior est, ut, in eodem genere bonorum, nemo teneatur praeferre proximum sibimetipsi, puta conservationem vitae alterius conservationi suae propriae vitae. Ob hanc causam ante dictum est [278, II], quemque diligere debere ceteros *sicut*, sed non *quantum* seipsum. Altera vero est, ut nemo teneatur cum magno dispendio suorum bonorum opem ferre ceteris, praeterquam in articulo necessitatis, quando scilicet isti aliter ac tali bonorum illius dispendio nequeunt sibi consulere. Quoties igitur contingit, ut qui per opem proximo impensam vel deberet praeferre vitam ipsius vitae propriae, vel eam opem impenderet extra articulum necessitatis in quo proximus inveniatur, poterit quidem opis impensio virtuti tribui quandoque, sed nemo culparetur quasi de violato officio benevolentiae aliis debitae, si a tali ope impendenda desisteret. Porro utrumque contingit in casu quem tractamus, cruentae scilicet defensionis. Nam primo quidem qui invaditur, a tali defensione abstinendo, deberet, plerumque saltem, permittere se occidi ab invadente, ne iste morte succumberet. Hoc autem perinde esset ac conservationem vitae alienae praeferre conservationi vitae propriae, ad quod certe, ut paulo ante monuimus, nemo tenetur. Praeterea, nullus est articulus necessitatis, in quo dicatur inveniri aggressor, ratione cuius ei succurri debeat: optime enim et facillime potest ipse sibi consulere eo tantum quod desistat ab iniusta aggressione, si velit. Nulla itaque existit causa qua, ratione benevolentiae ceteris debitae, quis teneatur a tali defensione abstinere.

Atque huc redit demonstratio tradita a B. Thoma

his verbis. " Dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet q. 43. a 3., et 1. 2ae q. 1. a. 3. ad 3. Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest; unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. . . Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alterius. „ (*loc. cit.*)

289. *Coroll.* **De cruenta defensione bonorum vita inferiorum.** Quae in thesi praecedente diximus, manifeste valent, quoties ex iniusta alterius aggressione propria vita in discrimen adducitur, adeoque etiam pro illis bonis, si qua sunt, quae in aestimatione morali tanti fiunt quanti ipsa vita. Doctrina tamen proposita minime restringi debet ad hunc casum. Integra enim manet ratiocinatio quam fecimus cum Doctore Angelico, etiam si agatur de bonis ordinis inferioris, dummodo ea sint magni momenti, et ceterae serventur conditiones moderaminis inculpatae tutelae. Nam etiam in hoc casu mors aggressoris ex defensione non consequitur nisi per accidens, nec aliunde caritas obligat ut, citra casum necessitatis, vitae alterius quis provideat cum tanto incommodo. Consulto autem dixi, id fieri licere, si sermo sit de bonis *magni momenti*. Indignum siquidem foret tantam defensionem adhibere pro uno vel altero scutato, ut sensu communi patet. Addidi etiam oportere, ut ceterae conditiones minime desiderentur quae cohonestant *moderamen inculpatae tutelae*. Nam in materia *honoris*, ex. gr., quod quidem est bonum superioris ordinis quam divitiae materiales, saepenumero contingit, ut vel propria ratio *defensionis* desit, vel *necessitas*. Non inficior, utrumque

quandoque existere, et tunc quidem liceret etiam honoris cruenta defensio, ut Doctores communiter docent cum Card. De Lugo. (*De Iustitia et Iure*, D. 10. n. 187.) *Si enim*, inquit, *pro defensione facultatum id licet, magis licebit pro defensione honoris, qui multo pluris aestimatur ab hominibus quam pecunia.* Nihilominus, si excipiatur casus iniusti aggressoris propriae pudicitiae, quem procul dubio licet interficere, si aliter eius violentia vitari non possit, difficile admodum est, ut vel non sit aliud medium proprii honoris tuendi, vel loco defensionis vera et privata vindicta non eluceat: quo in casu profecto minime haberetur moderamen inculpatae tutelae, ut exposuimus. (1) Id potissimum videre licet in singulari illo et plane detestabili certamine, quod *duellum* vocant, ut ex thesi sequente constabit.

---

(1) Ob has causas Apostolica Sedes seqq. propositiones damnavit. Alexander VII. d. 24. Sept. 1665. Prop. 18. *Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam iudicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.*

Innocentius XI. d. 2. Mart. 1679. Prop. 30. *Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.* Prop. 31. *Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.* Prop. 32. *Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae ius inchoatum habemus, et quae nos possessuros speramus.* Prop. 33. *Licitum est tam haeredi quam legatario contra iniuste impedientem, ne vel haereditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere; sicut et ius habenti in cathedram vel praebendam, contra earum possessionem iniuste impedientem.*

Haec omnia iure proscribuntur vel quia in his non agitur de actuali agressore, aut de bono tanti momenti quod cruente defendi liceat, vel etiam quia, praesertim attenta formula nimis generali qua enuntiantur, scandalum valde grave creare possunt multisque periculis pandunt viam, ut facile consideranti patebit.

THESIS VI.

Singulare certamen, quod duelli nomine hodie communiter intelligitur, est res per se prava ac naturali iure prohibita.

290. **Declaratio.** *Duellum*, si vim vocis spectes, idem est ac bellum, quemadmodum est illud Horatii, 1. *Ep.* 2. v. 7. *Graecia barbariae lento collisa duello:* ac Tullii, 2. *De Leg.* c. 18. *Aes atque ferrum duelli instrumenta.* Veteres enim *du* ponebant pro *b*, ut inquit idem Tullius *in Orat.* c. 45. Iampridem tamen usus invaluit, ut eo nomine non designetur nisi determinatum quoddam certamen singulare paucorum, communiter duorum. Definitur vero sic: *Pugna singularis ex condicto armis ad occidendum, sive graviter vulnerandum aptis.* Dicitur autem *ex condicto*, ut distinguatur a defensione et rixa ex improviso oriunda. Talis condictio sive conventio fit de tempore et loco conflictus. Per se etiam loquendo, fit etiam de armis: ceterum si in ipso loco designato detur quandoque armorum electio, duelli essentia non immutatur, ad substantiam quod attinet. Duplex porro distinguitur huiuscemodi certamen, scilicet *publicum* et *privatum*, prout auctoritate publica suscipitur aut privato nomine. Hoc postremum, *privatum* scilicet, est illud duelli genus de quo loquimur in thesi proposita, quodque enatum in media barbarie imperium Romanum invadente, et apud veteres equites usurpatum per modum superstitiosae cuiusdam demonstrationis iudicialis, tandem recentiori hac aetate conversum est in medium privatae vindictae ad honorem resarciendum. Asserimus itaque rem istiusmodi, sive ex parte offerentis, sive ex parte acceptantis, esse plane detestabilem, utpote per se turpem adeoque ipsa naturali lege prohibitam. (1)

(1) Ecclesia Dei, columna et firmamentum veritatis, plurimis iisque

291. ***Probatio.*** Haec proxime colligitur ex his, quae iam disputavimus de interna pravitate *suicidii* et *homicidii*, siquidem utriusque criminis malitia elucet in duello de quo loquimur. Qui enim illud init, id facit propterea quia expressam facultatem ab altero acceperit eum aggrediendi et occidendi, et simul consimilem ei facultatem fecerit in propriam vitam. Atqui manifestum est, verum homicidii reatum existere ex primo capite, suicidii autem ex altero. Ergo qui tale certamen init, verus est suicida et homicida, ac proinde utriusque huius criminis naturali malitia turpatur.

Haec ratiocinatio nullo modo eludi potest, si quis dixerit, mortem propriam vel proximi, quae ex tali certamine forte contingit, inde sequi per accidens seu indirecte, quemadmodum ante locuti fuimus [274]. Ut enim manifestum fit ex his quae l. c. exposuimus, propria ratio suicidii et homicidii, in sui proximive occisione, eatenus

---

gravissimis canonicis constitutionibus hoc scelus prohibuit. Tridentina Synodus Sess. 25. c. 19. duellorum usum appellat *detestabilem, fabricante diabolo introductum*, et sub gravissimis poenis iubet ut *ex Christiano orbe penitus exterminetur*. Benedictus vero XIV. in Bulla *Detestabilem* anno 1752 sequentes propositiones damnavit, tamquam falsas, scandalosas, ac perniciosas.

Prop. 1. *Vir militaris qui nisi offerat et acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, abiectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitae ac promeritae spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat, sive acceptet duellum.*

Prop. 2. *Excusari possunt etiam, honoris tuendi vel humanae vilipensionis vitandae gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt, pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.*

Prop. 3. *Non incurrit ecclesiasticas poenas contra duellantes latas dux vel officialis militiae acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae vel officii.*

Prop. 4. *Licitum est in statu hominis naturali acceptare et offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum iactura propulsari nequit.*

Prop. 5. *Asserta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum vel negligentia vel malitia magistratus iustitia aperte denegatur.*

abest, quatenus occisio illa neque ut finis, neque ut medium directe intenditur, sed permittitur tantum. Atqui e converso, utraque occisio directe intenditur, ut medium saltem, a duellantibus, immo hoc praecise est illud, de quo expresse ex utraque parte convenitur, siquidem in tali pacto consistit *condictum* per quod duellum a simplici rixa vel bello distinguitur. Nec valet quidquam exemplum ductum a viro equestri, qui, ut vitet dedecus quod ei obvenit ex fuga, firmiter expectat aggressorem, eum petentem ad necem, paratus se defendere etiam cruenter: quem agendi morem Doctores excusant a suicidii et homicidii turpitudine. Nam immane existit discrimen inter utrumque, quandoquidem in hoc casu cernitur simplex ac veri nominis defensio; in altero vero pura et simplex aggressio ex utraque parte volita et acceptata. " Quando enim, egregie ait Card. De Lugo, alius te invadit ut interficiat, potes te defendere eum occidendo, si aliter effugere non potes: non potes autem aliter evadere, quia fuga affert tibi maximum ignominiae et dedecoris damnum. Et licet id oriatur ex prava hominum existimatione, qui id dedecori et pusillanimitati tribuunt, quod potuisset pietati et caritati tribui; sed tamen undecumque id proveniat, malum tibi est ignavum et timidum reputari ac ab aliis communiter contemni: unde non potes iam sine gravi incommodo aliter vitam tueri, quam invasorem occidendo. At vero quando alius te ad duellum provocat, si acceptares et eum in duello occideres, occisio illa non esset defensio tuae vitae: nemo enim te invadit, sed rogat solum et invitat ad pugnam, non tamen te occisurus, si non acceptas. Non ergo occidis ut te defendas ab occidere volente, sed ut vires et virtutem ostendas: quare manet illa occisio semper intrinsece mala, cum sit occisio privata sine necessitate ad defensionem. Acceptare ergo duellum est acceptare occasionem occidendi iniuste, atque ideo erit intrinsece mala ipsamet acceptatio, quia est acceptatio rei intrinsece malae. Nec excusat timor dedecoris ex recusatione duelli, quia id non facit quod occisio sit defensio, cum nemo te invadat aut velit tibi invito aliquid

auferre: quare patienter toleranda est ignominia illa, quaecumque sit, quae ex eo oritur, quod vis observare legem Dei qua prohibetur occisio privata sine necessitate defensionis, qualis illa erit, sicut si ignominiam incurreres propter observantiam praecepti circa castitatem, vel aliquid aliud. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 10. n. 172.)

292. *Corollaria.* Ex tradita demonstratione duo facile inferuntur.

I. Minime licet tale genus certaminis simulare, puta si pugna ineatur cum pacto se non laedendi, vel cum certo scitur eam fore impediendam. Lege enim naturae aeque vetitum est actionem per se inhonestam ponere et simulare: siquidem utrumque adversatur reverentiae debitae legi divinae. Similiter etiam ut illicita haberi debent duella, quae vocantur *non fatalia*, vel etiam *ad primum sanguinem*. In naturali enim lege, qua prohibetur sui et proximi occisio, continetur etiam prohibitio mutilationis vel gravis laesionis proprii alteriusve corporis sine iusta causa, quae in re praesenti profecto nulla est. Accedit quod istiusmodi duella natura sua dent occasionem aliis magis periculosis, et per se foveant hunc sane diabolicum et turpissimum concertandi morem. Quare Clemens VIII, in Constit. *Illius vices*, an. 1592. istiusmodi etiam duella ecclesiastica prohibitione et excommunicatione comprehensa esse declaravit.

II. Quum tota malitia duelli in eo consistat, quod occisio quae in eo contingit, nec sit defensio, nec publica auctoritate fiat, licite quandoque iniri potest, si nimirum tale certamen vel commutetur in iustam defensionem contra aggressorem, vel ex iusta causa per publicam auctoritatem decernatur. Id autem, contingere potest, ait Card. De Lugo: " Primo: si invasor iniustus velit te occidere nisi duellum acceptes. Tunc enim, si aliter evadere non possis, licite illud acceptas, quia occisio invasoris erit tunc defensio necessaria. Secundo: si iniuste esses accusatus et damnatus, vel damnandus ad mortem; quo casu, oblato tibi duello cum iniquo accusatore, et consensu iudicis, licet illi peccent duellum offerendo, tu licite illud acceptas, ut qua possis via

vitam defendas, ut cum aliis docet Molina, Disp. 17. n. 7. Rursus tertio: si in bello iusto Rex videns se adversario inferiorem, neque aliter posse se defendere, commutet bellum in duellum seu singulare certamen paucorum cum paucis vel ipsius Principis cum Principe adversario. Quarto: in eodem bello possunt ex consensu ducis milites acceptare duellum ab adversariis oblatum, immo et ipsis adversariis illud offerre, ut contra Caietanum probat idem Molina, ubi supra n. 6. exemplo Davidis acceptantis duellum a Goliath. Ratio autem est, quia in tertio et quarto exemplo, qui iustam causam belli habent, possunt occidere adversarios etiam non petentes duellum: ergo poterunt etiam eos in duello resistentes occidere; tunc enim occisio non fit auctoritate privata, sed publico nomine reipublicae iustum bellum gerentis. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 10. n. 173.)

Solvuntur difficultates.

293. ***Obiectio 1.*** Minime licet malum patrare, quia alter malum nobis inferre paratus est. Atqui homicidium est malum. Ergo non licet illud patrare, non obstante mala voluntate aggressoris. Ergo non licet propriam vitam tueri cum iniusti aggressoris nece. Ita e recentioribus Ahrens. (*Cours de Droit naturel*, §. 53.)

Respondeo. *Concedo totum, praeter ultimum consequens.* Homicidium, morali acceptione, non significat quamcumque occisionem hominis quomodocumque fiat, sed eam tantum quae fiat *directe et privata auctoritate.* Atqui, ut ostensum est, mors aggressoris iniusti, quae ex propria defensione contingit, permittitur tantum ab eo qui cum moderamine inculpatae tutelae se defendit, quin directe intendatur neque ut finis neque ut medium. Quare nunquam et nusquam homicidium appellari consuevit: et procul dubio non est illud homicidium quod naturali lege prohibetur. Falso autem Ahrens asserit tanti fieri debere ius humanae personalitatis, ut nullis omnino actibus unquam amitti queat, nec etiam in casu invasionis. Ut

enim patet ex his quae ante declaravimus [237], iura hominum possunt optime in collisionem venire cum iuribus fortioribus, quo in casu, tametsi simpliciter non amittantur, desinunt suam efficaciam in eo casu exercere. Id porro manifeste contingit in iure, quod competit aggressori in propriam vitam servandam, collato cum iure quo fruitur innocens tuendi se et sua bona, quodque procul dubio praevalet priori.

Instabis. Saltem qui ita se defendit, videtur deesse caritati quam proximo debet. Etenim per occisionem aggressoris hic amittit salutem non modo temporalem sed etiam aeternam; cum moriatur in actuali transgressione gravissimae legis naturalis: contra innocens, si permittat se occidi, solam vitam temporalem amittit, salutem vero aeternam cum magno merito consequetur. Atqui ex lege caritatis salus aeterna proximi praeferenda est vitae temporali propriae. Ergo titulo saltem caritatis non licet istiusmodi cruenta defensio.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem: *Conc. mai. Dist. min.:* in casu necessitatis, *conc.;* extra articulum necessitatis, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.* Haec difficultas praeoccupata fuit in ipso argumento quod adhibuimus ad thesim probandam. Iniustus aggressor ipse sua sponte in tale discrimen se coniicit; a quo optime potest se eximere desistendo a suo crimine. Ergo non eget cura alterius, qui propterea non tenetur eam adhibere, quandoquidem caritas non obligat nisi ad succurrendum proximo necessitate laboranti. Accedit quod ipsi caritati conforme est, ut commune praeferatur bono privato. Atqui certe non satis provisum fuisset communi bono totius humanae societatis, si naturae Auctor homines iustos in perditissimorum nebulonum aggressionibus inermes reliquisset, praesertim cum istiusmodi aggressores longe vitiosiores inde evaderent. Ergo etiam eo titulo talis cruenta defensio existimari nequit quasi res caritati contraria.

Obiectio II. Praestat gloriosam mortem oppetere quam turpem vitam protrahere. Atqui qui in duello occumbunt, famam et gloriam sibi acquirunt; qui e converso illud recusant, tamquam timidi et abiecti animi

repelluntur. Ergo praestat tale periculum, mortis scilicet, subire duellum offerendo vel saltem acceptando.

Respondeo. *Dist. mai.:* si sermo sit de morte gloriosa et vita turpi quae sic vere nominentur, *conc.;* secus, *neg. Contradist min.:* idque habetur iudicio proborum et sapientum, *neg.;* idque habetur iudicio seu potius voce quorumdam stultorum, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ut ante retulimus ex S. Thoma [269], proprium animi excelsi est, *ut studeat facere quae sunt honore digna, non sic tamen ut pro magno aestimet humanum honorem.* Quare, ut ibidem exposuimus, appetitus honoris et gloriae tribus modis vitiari potest, quatenus scilicet vel quaeritur ob causam quae honorem et gloriam non meretur, vel ab iis aut apud eos quorum iudicium in hac parte est depravatum, vel denique sine ulla mensura quasi bonum foret quoddam ceteris omnibus anteponendum. Atqui gloriola, quae in oblatione vel acceptatione duelli quaeritur, triplicem hanc inordinationem praesefert. Primam quidem, siquidem qui ita se gerit, famam aucupatur ab actione turpissima duplici turpitudine, suicidii videlicet et homicidii, ut ostensum est. Alteram vero, nam viri probi et sapientes tale certamen omnino vituperant et gravissime reprehendunt; insipientium contra et impiorum laus in hoc negotio est verum opprobrium et dedecus: iudicium autem, ut optime ait Angelicus (*Summa th.* 1 2ae q. 2. a. 1.), *non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum.* Hinc tertia etiam patet inordinatio in modo quaerendi gloriam ex tali actione. Tanti enim huiusmodi gloria fit, ut pro ea obtinenda cetera omnia bona spernantur, non exclusa ipsa rectitudine iudicii prudentiae, quae manifeste cuique dictat, falsam et inanem gloriam posthabendam esse gloriae solidae et veraci. His omnibus illud etiam accedit, ex hoc certandi more non elucere, nisi virium robur ac dexteritatem pugnantis, quae ceteroquin etiam in latronibus et grassatoribus conspiciuntur, immo magna ex parte etiam in belluis. Id autem non est certum animi nihil trepidantis argumentum. Unde optime fieri potest, ut qui audacissimi videntur in eiusmodi pri-

vatis pugnis, in bello vilissimi comperiantur, in quo maxime elucet animus vere obfirmatus adversus periculorum et mortis adspectum. Ipsemet timor dicteriorum quae ex non acceptatione duelli consequi possunt, et puerile illud desiderium gloriolae quam aucupari satagunt duellantes, satis superque ostendunt animum non magnanimum sed vere pusillum; qua de causa appetitus vanae seu inanis gloriae merito ad vitium pusillanimitatis refertur a B. Thoma (*Summa th.* 2. 2ae q. 132. a. 2.).

Obiectio III. Vir, praesertim militaris, qui gravem contumeliam iniuste patitur, ius habet ad reparationem honoris iniuste laesi per congruam ultionem. Atqui haec ultio exercetur in duello ab eo qui sic laesus est. Ergo saltem eo titulo licita esse potest duelli oblatio vel saltem acceptatio.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Ut suo loco ostensum est [234], reparatio iniuriae illatae per congruam ultionem seu vindictam, praesertim quando haec fieri debet per gravissimam poenam mortis, iure naturae conceditur quidem sed exercenda per socialem auctoritatem. Porro auctoritas haec abest in duello. Quod si quis imaginetur hypothesim, in qua tum is qui iniuriam intulit, tum is qui eam passus est, inveniantur extra civile consortium, nec etiam in tali hypothesi titulo congruae vindictae cohonestari possunt eiusmodi certamina singularia. Naturalis enim ordo vindictae exigit, ut poena non infligatur ex condicto, quo reo praebeantur media, quibus non solum poenam evadere possit, sed etiam praecedentem nova iniuria cumulare, occidendo nimirum illum ipsum cui satisfacere deberet: exigit praeterea ne innocens ipse veniam faciat ei, a quo reparationem extorquere debet; veniam, dico, ei faciat non solum hanc reparationem denegandi, verum etiam gravius adhuc damnum, vitae scilicet, innocenti irrogandi. Atqui nullum ex istis, quae naturalis ordo vindictae exigit, cernitur in duello. Quocirca, in tali ficta hypothesi, posset quidem esse licita privata vindicta, supponendo veri nominis iniuriam, et debitam proportionem damni infligendi reo cum iniuria ab eo recepta, sed laesus deberet sibi servare libertatem eli-

gendi tempus et modum pugnae, quem prudentia pro adiunctorum varietate suggesserit, ut pugna minus periculosa, et victoria, quantum fieri potest, minus dubia efficiatur: quae quidem in singularibus certaminibus de quibus locuti sumus, minime inveniuntur.

SECTIO VII.

De officiis non iuridicis erga alios.

294. **Discrimen horum officiorum a praecedentibus.** Quid nomine *officii non iuridici* generatim intelligatur, suo loco declaratum habes [200, II]. Ex quo patet, eo nomine censeri non solum officia omnia, quibus unusquisque adstringitur erga seipsum, verum etiam pleraque ex his quae in profectum aliorum ordinantur. Scilicet differunt a iuridicis primo quidem, quia proxime enascuntur non ex negativo praecepto *aliis non nocendi*, sed ex amore quo naturaliter adigimur ad proximo benefaciendum. Sunt praeterea, ut plurimum, indeterminata quoad modum, personas, aliasque circumstantias, sistendo scilicet in solo iure naturae. Tertio differunt praecipue propterea quod debitum, quo tenemur ad ea praestanda, non profluit ex iure proprii nominis existente in alio, sed ex solo bono honestatis quo omnis humana operatio pollere debet. Hinc vocantur etiam officia *pure moralia*. Ex quo etiam habetur, non posse eorumdem observantiam vi extorqueri ab eo, in cuius bonum ordinantur, secus ac contingit, plerumque saltem, in executione officiorum quae iuridica nuncupantur.

295. **Officia humanitatis et beneficentiae.** Iam age, ad hoc caput officiorum revocamus praeprimis quae a theologis *caritatis*, a philosophis *humanitatis* et *beneficentiae* officia nuncupantur. Haec quandoque sine proprio incommodo aut detrimento aliis exhibentur, quale foret ex. gr. erranti viam ostendere, nobis inutilia ceteris concedere; qua de causa etiam officia *innoxiae utilitatis* dicuntur.

Quandoque vero, ac nobiliore quidem cum laude, praestari non possunt sine aliqua iactura rerum nostrarum, ut quando pecunia vel aliquo labore aliis opitulamur, atque haec potissimum ad beneficentiae debitum pertinent. Nemini autem dubium esse potest, officia id genus naturali lege generatim omnibus praescribi. Etenim id manifeste continetur in generali praecepto: *Dilige proximum, sicut teipsum*, ut ante ostensum est. Certe quidem, nos non modo iniuriam pati nolumus, sed etiam bonis augeri cupimus quae naturae sint consentanea. Si itaque amor, quo ceteros naturae lege prosequi debemus, similis esse debet ei quo nos ipsos diligimus, oportet ut quidpiam pro nostra facultate conferamus ad ceterorum incolumitatem et perfectionem positive procurandam. Huc autem, ut dictum est, pertinent officia beneficentiae, praesertim si innoxiae sint utilitatis. Confirmatur hoc aperte ex innato illo commiserationis sensu, qui, perspectis aliorum miseriis, sponte naturae in nobis cietur; cui si obtemperamus, iis pro nostris viribus opem ferendo, ineffabili quadam dulcedine perfundimur, quae est manifestum testimonium interioris legis naturae in uniuscuiusque corde conscriptae. Huc etiam adduci possunt omnia, quibus ostendimus [212] hominem suapte natura ordinari ad societatem. Quemadmodum enim corpus humanum non posset conservari nisi omnia membra sibi opitularentur, sic etiam humana societas consistere non potest, nisi hac beneficiorum commutatione ad commune bonum unusquisque conspiret.

296. **Obligatio proxime asserta pressius declaratur.** Exposita officia, tametsi generatim omnibus naturae lege imponuntur, eorumdem tamen exercitium non potest ab unoquoque erga ceteros omnes extendi; id enim vires superat. Quare iudicio prudentiae relinquitur determinare erga quem particulatim, quo tempore, qua mensura et in quibus circumstantiis actu adstringant. Ut autem hoc iudicium rite pronuntietur, attendendum est, ut exponit Angelicus (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 32. a. 5.), tum ad facultatem eius qui affert, tum ad necessitatem eius qui opem recipit. Si enim eiusmodi officia sine gravi detrimento

praestari non possunt, ordinarie loquendo, non urgent: *quia*, inquit B. Thomas, *prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his, quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut et natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae, superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.* (loc. cit.) Similiter opus est attendere, ut dictum est, ad necessitatem eamque praesentem eius cui subveniri debet; secus non esset ratio quare ei auxilium debeatur. Quum autem impossibile sit, ut unus idemque subveniat omnibus necessitatem patientibus, hinc praeferri debent in hac re, qui sunt nobis coniunctiores seu propinquiores; quae quidem coniunctio seu propinquitas varia est, puta consanguinitatis, civitatis, religionis. *Et ideo*, concludit idem S. Doctor, *diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo, quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur... Et ideo in his, quae pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his quae pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives*, etc. (*Summa th.* 2. 2ae q. 26. a. 8.) (1)

297. **De amicitia. Conditiones perfectae amicitiae.** Haec quae dicta sunt, pertinent ad vinculum generalis cuiusdam *amicitiae*, quo universum humanum genus constringitur ab ipsa natura. Hoc tamen vinculum longe arctius et strictius evadit, si voluntaria illa superaddatur unio seu potius unitas animorum, quae *amicitiae* (2) nomen

(1) Haec, ut patet, intelligenda sunt de dilectione quae versatur circa bonum alicuius efficaciter promovendum, adeoque nondum ab eo possessum. Si contra ageretur de dilectione quam comitatur gaudium circa bona possessa, item honor, cultus seu reverentia, alia regula tenenda est, ut scilicet eo modo dilectionis praeferantur *meliores* ceteris, puta vir sanctus parenti improbo, parentes filiis vel uxori, benefactores his quibus benefecimus. Confer S. Thomam (*Summa th.* 2. 2ae q. 26. a. 7, 9, 11, 12.).

(2) *Amicitiae* nomen ab *amando* ductum est. Differt tamen ami-

proprium sibi fecit. Multa et praeclara de hac re disserit Aristoteles toto lib. 8 et 9 suae Ethicae ad Nicomachum. Praestat huc nonnulla inde derivare, ut pateat quae sint conditiones perfectae amicitiae, adeoque officia etiam quae inde enascuntur.

Prima itaque conditio verae amicitiae importat amorem ad alterum, non *merae* cuiusdam *concupiscentiae*, sed *benevolentiae*, qui propterea amor *amicitiae* communiter nominatur. Ex defectu huius conditionis scribit Aristoteles l. c., *ridiculum esse dicere, quod habeamus amicitiam erga vinum:* siquidem illud non amamus amore quodam benevolo, quo ei bonum velimus, sed solius concupiscentiae, ut scilicet nobis ipsis illud proveniat. Hinc idem Philosophus ibidem concludit, illud amicitiae genus, quod continetur amore non ipsius amici propter se dilecti, sed solum ut est nobis utilis vel delectabilis, non esse *proprie* et *per se* amicitiam, sed *ex accidenti:* tunc enim non ipse amicus, sed quoddam eius accidens sive effectus diligitur, nimirum utilitas aut voluptas quae inde carpitur. Ex quo ulterius sapienter infert, istiusmodi amicitiae vinculum facillime solere dissolvi, quia nimirum multis modis ac frequenter mutatur accidens illud utilitatis seu voluptatis cui innititur. E contrario vera amicitia, quae continetur amore benevolentiae, non adeo labilis est, sed constans: amicus enim qui propter se suasque virtutes diligitur, non facile mutatur. *Per hoc*, inquit B. Thomas, *quod tales* (morigeri) *amant seipsos propter hoc, quod boni sunt, consequens est, quod eorum amicitia permaneat quousque sunt boni secundum virtutem. Virtus autem est ha-*

---

citia ab amore seu dilectione. Ut enim notavit B. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 26. a. 3.), *amicitia est quasi habitus, amor autem et dilectio significantur per modum actus aut passionis.* Denominatur tamen amicitia ab amore, quia maxime proprium amici est amare et amari. Quandoque etiam hoc nomen speciali cuidam virtuti attribuitur, quae proprie *affabilitas* nuncupatur, sita in exterioribus factis et verbis. Sed haec, ut notavit idem B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 114. a. 1. ad. 1.), *non habet perfectam rationem amicitiae, sed quamdam eius similitudinem, in quantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur.*

bitus permanens et non de facili transiens, ut patet ex his quae in secundo dicta sunt. Ergo talis amicitia est diuturna. (8. *Ethic.* lect. 3.)

Altera conditio perfectae amicitiae est *reciprocatio in amore*, ut scilicet amor sit cum redamatione. Amicus enim est amico amicus. Ex quo egregie et pulcre infert Aristoteles, amicitiam constare quadam veluti commutatione amoris et dilectionis *secundum formam commutativae iustitiae*, quae importat aequalitatem dati et accepti. Addit autem, hunc amorem debere esse *cum electione quadam*, id est, certa cum ratione et iudicio, non autem ex mero quodam impetu caecae passionis. Amor enim qui ex tali passione progignitur, spectat ad inferiorem partem hominis, sive sensualitatem, in qua communicat cum brutis animantibus. Atqui non dicimur amicitiam habere ad bruta ; solo siquidem concupiscentiae amore haec amari queunt.

Tertia et postrema conditio est, ut descriptus amor mutuus *non lateat ipsos amicos*, sed aliquibus vel officiis vel signis utrique patescat. Nam, ut ibidem arguit Philosophus: *Multi eos, quos nunquam viderunt, benevolentia complectuntur, quia viros bonos esse aut sibi utiles fore existimant. Eodem modo illorum quoque aliquis in hunc* (colentem ipsum) *affectus esse potest. Inter hos igitur benevolentia intercedere videtur: sed amicos quomodo quispiam eos dicat, quorum alter de alterius in se animo nihil explorati habet? Ergo ut sint amici, et eos oportet se mutua benevolentia comprehendere, velleque alterum alteri bona evenire, ita ut hoc utrique sit cognitum.* (8. *Ethic.* 2.)

298. **Verae amicitiae fundamentum.** Ex dictis facile intelligitur tum radix seu fundamentum cui amicitia innititur, tum etiam qui sint fructus inde exorituri. Et ad primum quod attinet, *omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae*, inquit Angelicus (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 25. a. 3.). Ut enim dictum est, amicitia mutuo constat amore eoque benevolo inter amicos. Non potest autem talis nexus amoris consistere, multoque minus iugiter permanere, nisi pro eo quantum duo amici in eadem vita communicent, quasi bina eiusdem corporis

membra, vel bina supposita eodem veluti spiritu informata. Ratio est, quam eleganter exponit B. Thomas, ubi expendit, qua ratione similitudo dicitur esse propria et proxima causa amoris iuxta illud Eccli. XIII. 19.: *Omne animal diligit simile sibi.* " Considerandum est, ait, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes: alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. *Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae seu benevolentiae: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi.* Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae vel amicitiam utilis vel delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 27. a. 3.) Eamdem doctrinam tradit paulo inferius, sic inquiens. " Quum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiae* et *amicitiae*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiae*, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum: *unde apprehendit eum, ut alterum se, in quantum scilicet ei vult bonum, sicut et sibi vult bonum.* Et inde est, quod amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit in 4. Confess.: *Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae meae.* „ (*loc. cit.* q. 28. a. 1.) Hinc iuxta diversam vitae communicationem, diversae exoriuntur amicitiae species, puta *domestica*, *civilis*, et in su-

pernaturali ordine sublimissima illa amicitia inter Deum et hominem, quam gignit gratia sanctificans, qua *consortes efficimur divinae naturae.* Addit vero Philosophus, hanc communicationem debere esse secundum *aequalitatem aliquam.* Amicitia enim importat quamdam unionem intimam animorum, quae proxime accedat ad unitatem quasi identitatis, ut dictum est. Talis porro et tanta unio nequit vigere inter multum distantes, nisi ad aequalitatem aliquam reducantur. Hinc vulgatum illud pronuntiatum apud Hieronymum in Mich. 7.: *Amicitia pares aut invenit aut facit.*

299. **Amicitiae fructus sive opera.** Quod vero spectat diversos actus sive opera, quae ex hoc amicitiae vinculo, quasi totidem fructus, enascuntur, facile derivantur ex principio proxime constabilito, quod scilicet amicus sit quodammodo *alter ipse.* Egregie rursus in hanc rem B. Thomas ita resumit doctrinam Philosophi. " Cum amor, inquit, uniat quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea, quae sui sunt, hoc modo se habet, ut *primo* velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est: et ideo amor includit concupiscentiam amati qua desideratur eius praesentia. (1) *Secundo*, homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt: et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quod amans amato bona desiderat. *Tertio*, homo ea, quae sibi appetit, operando sibi acquirit: et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. *Quarto*, homo ea, quae sibi bona videntur, implere consentit: et secundum quod

(1) Ex hoc testimonio aperte confirmatur quod iam notavimus cum eodem S. Doctore [257], scilicet non omne desiderium quo quis alterius praesentiam desiderat, pertinere ad amorem illum *imperfectum concupiscentiae,* qui ab amore amicitiae contradistinguitur. Concupiscentia itaque, de qua hic loquitur B. Thomas, non solum minime aliena est a perfecta amicitia, quin inter eius fructus sive opera merito connumeratur.

hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis, quia concordia in his secundum Philosophum 9. Ethic. ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praeiudicio, eo quod in his concordare vel discordare voluntati non subiacet, cum intellectus ratione regatur. „ (3. *Dist.* 27. q. 1. a. 1.)

300. **De gratia seu gratitudine**. Hoc est alterum caput officiorum erga alios, quae *non iuridica* sive *pure moralia* appellantur. Proxime conserta sunt praecedentibus, siquidem his et aequa fit recompensatio donorum quae ex aliorum beneficentia proveniunt, et sanctissimum amicitiae vinculum corroboratur ac saepenumero progignitur. Sunt scilicet officia *grati animi*, quorum honestas et debitum adeo nota sunt omnibus, ut ipsae ferae quodammodo ab eo, quod his contrarium est, abhorrere videantur.

Est porro gratia seu gratitudo virtus quae respicit beneficium gratis impensum, ut eiusdem aliqua quasi compensatione seu retributione benefactori satisfaciat. Differt itaque hoc retributionis genus ab eo, quod ad iustitiam spectat. Quum enim respiciat beneficium, prout est gratis impensum, non oritur rectitudo et debitum huius virtutis a potestate, qua benefactor pollet, exigendi retributionem, sed ex sola honestate quae relucet in eo quod is, qui beneficium accepit, se convertat ad eius causam. Nam " omnis effectus, inquit B. Thomas, ad suam causam convertitur... Manifestum est autem quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum compensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 106. a. 3.) Hinc patet, speciale esse obiectum huius virtutis. Generalitatem tamen quamdam haec virtus sibi vindicat, ratione cuius ea etiam potest dici generalis quasi virtus, propter imperium scilicet quo ex suo proprio motivo ceteras virtutes applicare potest ad suos actus. Atque huc spectat illud Tullii. " Cum omnibus virtutibus me affe-

etum esse cupiam, tamen nihil est, quod malim, quam me et gratum esse et videri. Haec est enim una virtus non solum maxima, verum etiam mater virtutum omnium reliquarum. Quid est pietas, nisi voluntas grata in parentes? Qui sunt boni cives, qui belli, qui domi de patria bene merentes, nisi qui patriae beneficia meminerunt? Qui sancti, qui religionis colentes, nisi qui meritam diis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persolvunt? Quae potest esse iucunditas vitae, sublatis amicitiis? Quae porro amicitia potest esse inter ingratos? „ (Orat. 33. *pro Cn. Plancio.*) Confer etiam quae scite notat Lessius (*De Iustitia et Iure*, Lib. 2. c. 47. Dub. 1.)

301. **Tria officia grati animi.** Descriptae virtutis officia a B. Thoma commode ad tria revocantur, pro triplici quasi gradu eorum, quae ad eius rectitudinem requiruntur: *in qua*, inquit, *primum est, quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est, quod laudet et gratias agat; tertium est, quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem.* (*loc. cit.* q. 107. a. 2.) Uti vides, haec tria ita se excipiunt, ut primum pertineat ad ipsum interiorem animum, alia vero duo verbis et factis eius sensa significent exterius, eaque non vana et sterilia esse demonstrent. Speciatim autem haec observa.

I. Ad primum officium grati animi pertinet imprimis ipsa *beneficii aestimatio*, si non ex rei magnitudine, saltem ex affectu donantis: hic enim in beneficiis gratuitis potissimum est ponderandus, quemadmodum inquit Cicero 1. De Off. *Acceptorum beneficiorum sunt delectus habendi, et imprimis quo quisque studio vel benevolentia fecerit ponderandum.* Hac de causa, quoties donum aliquod damus, praesertim maioribus, solemus nos excusare et rogare, ne rem ipsam quae offertur, sed affectum potius animi quo offertur, intueantur. Deinde huc etiam pertinet *benigna beneficii acceptatio.* Hoc modo gaudio afficitur donator videns, se beneficium non frustra collocasse, et fructum, quem principaliter intendit, retulisse. E contrario, si repudietur vel frigide acceptetur, beneficium videtur contemni et parvi fieri affectus donantis; quod quidem

dedecori est bonae voluntati donatoris. Quare optime ait Seneca. *Quum accipiendum iudicaverimus, hilares accipiamus, profitentes gaudium: et id danti manifestum sit, ut fructum praesentem capiat. Iusta enim causa laetitiae est, laetum amicum videre; iustior fecisse. Grate ad nos pervenisse indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. Qui grate beneficium accepit, primam eius pensionem solvit.* „ (*De Beneficiis*, lib. 2. c. 22.)

II. *Gratiarum actio*, quae est alterum grati animi officium, consistit in quadam benevola protestatione gratiae acceptae, sive beneficii gratis et sive debito impensi, cum quadam sui subiectione ad ipsum donatorem directa. Sic benefactor valde honoratur, quo quidem honore beneficium, ex parte saltem, compensatur. Dare enim gratis est signum abundantiae et perfectionis; contra, accipere gratis est signum defectus et egestatis. Qui itaque talem gratuitatem beneficii profitetur, quod ad gratiarum actionem pertinet, eo ipso honorat benefactorem, siquidem ei se subiicit tamquam maiori et perficienti. Patet autem, id, quod potissimum vigere debet in tali gratiarum actione, esse sinceritatem et veracitatem: secus benefactor non honoraretur sed potius illuderetur.

III. Quod spectat denique ad tertium grati animi officium, notandum est, talem retributionem attemperandam esse conditioni personarum, a quibus acceptum est beneficium. Quare Aristoteles. *Meliori quidem et ei qui virtute praestat, plus honoris* (tribui oportet), *egenti vero plus emolumenti. Virtutis enim et beneficentiae praemium est honos; egestatis autem subsidium lucrum.* (8. *Ethic.* c. 14. al. 16.) Et Seneca. *Multa sunt*, inquit, *per quae quidquid debemus reddere, et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis et sine adulatione iucundus.* (*De Benef.* lib. 6. c. 29.) Addit autem S. Thomas duo valde notanda. Primum est, eiusmodi beneficii retributionem, quae scilicet in opere consistit, non statim fieri debere, sed eo tempore quo benefactori evadit opportuna. " Si autem, inquit, non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse vir-

tuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in 4. De Benef. in fin. *Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 106. a. 4.) Alterum est, ut, si aequalis vel maior potestas adsit, plus rependatur quam sit acceptum, quemadmodum inquit Tullius 1. De Off. *In referenda gratia, si modo Hesiodo credimus, imitari debemus agros fertiles, qui plus multo afferunt, quam acceperunt.* Huius rei optimam et plane pulcherrimam rationem adducit Angelicus his verbis. " Recompensatio gratiae respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. In quo quidem hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel aequaliter, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. *Et ideo gratiae recompensatio tendit, ut pro suo posse aliquid maius retribuat.* „ (*loc. cit.* a. 6.) Hinc in resp. ad 3. eleganti quoque discursu observat alio et alio modo aequalitatem inveniri in opere iustitiae et in opere grati animi. " Dicendum, inquit, quod sicut in iustitia, quae est virtus cardinalis, attenditur aequalitas rerum; ita in gratitudine attenditur aequalitas voluntatum, *ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.* „

SECTIO VIII.

De veritate morali.

302. **Proprium munus huius virtutis.** Etiam haec virtus, quam modo tractandam suscipimus, per se complectitur tantum officia non iuridica erga proximum, et ad complementum spectat doctrinae sectionis praece-

dentis. Speciatim tamen et paulo copiosius de ea est agendum, tum propter rei gravitatem, tum quia heterodoxi non pauci multum admodum hac in re decepti sunt. Age vero, quid nomine *veritatis* generatim significetur, iam alibi docuimus [*Pr. Ph.* 206], ubi notavimus duplicem veritatis modum spectari posse in sermone, pro duplici scilicet ipsius habitudine sive ad mentem loquentis, sive ad rem significatam. Si enim sermo exterior comparetur cum re significata, dicitur verus per denominationem a veritate ipsiusmet cognitionis, quemadmodum dicitur propositio vera vel falsa secundum quod est expressiva iudicii veri vel falsi. Quocirca merito haec veritas *logica* dicitur, nec de ea tractamus in praesenti. Si contra exterior locutio comparetur cum ipsa interiore sententia animi, prout scilicet id quisque dicit quod in animo habet, tum specialis quidam modus veritatis elucet, quae *moralis* nuncupatur, utpote spectans ad rectitudinem morum. Quod porro hic de locutione dicitur, extendi etiam debet ad exteriora facta sive opera, in quantum scilicet, ut loquitur B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 109. a. 3. ad 3.), *aliquis et vita et sermone talem se demonstrat, qualis est.* Atque haec est veritas de qua hic loquimur. Merito autem ipsa ut specialis quaedam virtus laudatur. Quum enim, ut arguit idem Angelicus, bonum " consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus. „ (q. c. a. 2.) Annectitur autem iustitiae quasi pars ipsius potentialis. Imprimis enim convenit cum iustitia tum quia respicit alios, tum quia aequalitatem quamdam in rebus constituit: deficit tamen a propria ratione iustitiae, siquidem moralis necessitas quam per se inducit, non oritur ex iure proprii nominis existente in alio, sed ex morali turpitudine quam quis contrahit, propterea quod aliter se esse exterius ostendit quam reipsa sit, quod quidem per se reluctatur congenitae

unitati et sociabilitati propriae naturae, ut plenius mox ostendetur. (1)

303. **Duplex munus sive officium expositae virtutis.** Ex his quae modo diximus, manifestum est, duplicem esse partem, quasi integralem, veritatis quam consideramus. Prior proprie inest in verbis, ac *veracitatis* nomen retinet: altera respicit facta prout dictis concordant, et *fidelitas* nuncupatur. Utriusque propriam rationem luculenter descriptam habes apud Card. De Lugo sic aientem. " Adverte, fidelitatem partim convenire cum veracitate, partim differre. Convenit quidem, quia sicut veracitas inclinat ad conformanda verba externa cum mente; ita fidelitas inclinat ad conformanda facta cum dictis praeteritis: convenit item, quia utraque ad id inclinat et obligat propter commercium et convictum humanum. Sicut enim tolleretur magna ex parte humanum commercium, si homo licite posset exterius affirmare contrarium suae menti; sic etiam tolleretur magna ex parte,

---

(1) Medium in hac virtute, ut exponit Angelicus, " accipitur dupliciter: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam aequalitatem: aequale autem est medium inter maius et minus: unde ex hoc ipso, quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet: superfluum autem convenit illi, qui importune ea, quae sua sunt, manifestat; defectus autem competit illi qui occultat quando manifestare oportet. „ (q. c. a. 1. ad 3.) Hic tamen observa, non esse contrarium huic virtuti, quod quis dissimulet bona quae habet, quoties nulla est necessitas ut ea manifestentur. Quin Aristoteles (4. *Ethic.* c. 7. al. 13.) dicit, laudabilem esse virum qui in rebus eiusmodi propensior est ad extenuandam veritatem. Quae quidem extenuatio intelligi debet per meram quamdam dissimulationem, ut dictum est. Si enim quis negaret sibi inesse bonum quod habet, falsum incurreret, adeoque a veritate deviaret. *Et tamen*, addit Angelicus, *hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiae, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiae, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel iactet, se habere quod non habet, quam quod existimet vel dicat, se non habere quod habet.* (l. c. a. 4.)

si homines possent contra fidem exterius datam pro libito operari. Nam sicut per illud primum tolleretur omnino fides loquentibus, et nemo alteri crederet quod dicit: ita per hoc secundum tolleretur alteri fides in confidendo; nemo enim alteri fideret. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 23. n. 13.) Hinc patet duplicem inveniri posse obligationem tum in veracitate, tum in fidelitate. Prior per se utrique convenit, et ideo nunquam ab ea dissociatur. Haec non oritur ex iure proximi, sed ex sola inordinatione, quae est in eo quod quis loquatur et operetur secus ac postulat propriae naturae unitas et sociabilitas, ut dictum est: unde per hoc non tam obligatur quispiam ad id quod alteri debet, sed potius ad id quod debet sibimetipsi ac rectitudini suae naturae. Hoc modo Deus, ut alibi diximus [101, obiec. II], non obligatur ex iustitia in suis dictis et promissis, sed ex sola veracitate et fidelitate: quia obligatio illa non respicit indemnitatem servandam iuris cuiuspiam quod creatura habeat erga Deum, sed ex eo dumtaxat, quod Deus debet essentiali rectitudini suae sanctitatis. Altera obligatio, quae saepenumero praecedenti annectitur, est iustitiae proprie et stricte dictae, quando scilicet oppositum morali veritati foret simul alteri iniuriosum, puta mendacium perniciosum, vel infidelitas in pactis. Ceterum, haec secunda obligatio non semper viget, ac proinde dependet ex materia vel etiam intentione loquentis seu promittentis. Confer De Lugo (Disp. cit. sect. 1.).

304. **Vitia opposita veritati. Natura mendacii pressius declaratur.** Quemadmodum veracitati *mendacium*, sic *infidelitas* seu *perfidia* fidelitati sunt contraria. Et quod spectat propriam infidelitatis seu perfidiae turpitudinem, nihil superest addendum his quae dicta sunt. Plura e contrario de mendacii malitia. Est porro mendacium, secundum communem modum intelligendi et loquendi totius humani generis, *deliberata locutio contra mentem:* est enim mentiri quasi contra mentem ire, loquendo scilicet contra id quod in mente geritur. Quare Augustinus. *Ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud verbis, vel quibuslibet significationibus enuntiat.* (*De*

Mendacio, c. 3. n. 3.) Ceterum, ut haec penitius intelligantur, tria considerare oportet in locutione mendaci.

I. Primum est falsitas illa *logica* de qua paulo ante [302]. Haec materialiter se habet ad mendacium, quin potest abesse etiam, integra manente tota mendacii turpitudine morali. Quare non est idem *mentiri* ac *falsum dicere*. Potest enim quis dicere falsum sine mendacio, si nimirum putet id esse verum; et e converso potest mentiri dicendo verum, si id credat esse falsum. *Melior est*, inquit Augustinus, *qui nesciens falsum dicit, quoniam id verum putat, quam qui mentiendi animum sciens gerit, nesciens verum esse quod dicit. Ille namque aliud non habet in animo, aliud in verbo: huic vero, qualecumque per se ipsum sit quod ab eo dicitur, aliud tamen clausum in pectore, aliud in lingua promptum est; quod malum proprium est mentientis.* (*Enchir.* c. 18.)

II. Alterum, quod in locutione mendaci invenitur, est proprie illud quod eam formaliter constituit in specie mendacii, et ratione cuius directe opponitur veracitati. Hoc est voluntas falsum enuntiandi, quod nonnulli auctores significare volunt, quoties ad rationem mendacii postulant, ut proferatur *cum animo fallendi*, quemadmodum loquitur Augustinus loc. proxime cit.: talis enim animus fallendi non est aliud nisi voluntas dicendi falsum. Ob hanc causam mendacium ante definivimus DELIBERATAM *locutionem contra mentem*. Haec etiam est ratio quamobrem propria falsitas mendacii vocatur *moralis*, siquidem actus est et dicitur moralis secundum quod a voluntate dependet.

III. Tertio denique considerari potest ipsa deceptio quae in mente audientis ingeneratur. Perspicuum est, minime requiri ad rationem mendacii, quod hic quasi effectus reipsa ab eo producatur. Immo nec requiritur absoluta intentio in mentiente, ut talis deceptio progignatur ex sua locutione, quemadmodum notavit Card. De Lugo. (*De Fide divina*, D. 4. n. 8, 14.) (1)

---

(1) Totam hanc doctrinam nitide complexus est more suo B. Tho-

305. **Utrum mendacium cohonestari possit aliquando. Sententia Heineccii.** His expositis de propria ratione mendacii, gravis exurgit controversia apud antiquiores quosdam Ecclesiae Patres agitata, et a Protestantibus plerisque resuscitata, utrum scilicet talis ac tanta sit propria turpitudo mendacii, ut nullis in adiunctis a tali labe purgetur, an contra de eo loquendum sit quemadmodum, ex. gr., dicimus de fide aliis credita per promissionem, quae quidem in quibusdam rerum adiunctis sine infidelitatis vitio potest non adimpleri. Porro unanimis theologorum omnium catholicorum do-

---

mas his verbis. " Virtus veritatis (et per consequens opposita vitia), in manifestatione consistit quae fit per aliqua signa. Quae quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum... In quantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum: intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effective propter voluntatem falsum imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis: unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod praeter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi; licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem: unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formae effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suae formae. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 110. a. 1.)

ctrina, ut rem indubitatam tradit, omne prorsus mendacium, citra exceptionem ullam, esse per se pravum ac natura illicitum; quod quidem naturali quodam et invincibili instinctu omnium gentium verissimum esse facile comprobatur, cum nemo unus pacate ferat se mendacem reputari. Hanc doctrinam Protestantes, plerique saltem, verbis concedunt; reipsa tamen, commutando mendacii definitionem quam tradidimus, plane inficiantur. Ita Heineccius (cuius opera malo fato in pluribus Academiis catholicis nostrae Italiae in manibus incautae iuventutis iampridem collocata fuere), Grotium secutus, cum distinxerit inter *dissimulationem* et *taciturnitatem*, ac inter *mendacium* et *falsiloquium*, concedit quidem, omnem prorsus dissimulationem esse iniustam, nedum illicitam, ac similiter omne omnino mendacium, ita tamen " ut, inquit, tacere liceat, si sermo noster alteri non profuturus. nobis vero aliisve detrimentum aliquod adlaturus sit: ut et falsi quid dicere, et sermone ambiguo uti non sit nefas, si alteri nullum ius sit veritatem a nobis exigendi, vel nos sermone aperto ei, cui honeste non possumus non respondere, nihil commodi, nobis vero aliisve multum detrimenti essemus adlaturi, vel si denique huiusmodi sermone ad alterum non modo nihil detrimenti, sed et haud parum utilitatis sit redundaturum. „ (*Elementa Iuris Naturae et Gentium*, lib. 1. c. 7. § 200.) Ex quo patet, totam dissimulationis et mendacii turpitudinem ex mente huius auctoris unice repeti, quemadmodum docuit Hugo Grotius (*De Iure belli et pacis*, to. 2. lib. 3. c. 1.), ex damno vel iniuria quae in alterum ex nostra locutione vel taciturnitate redundat. Quare expresse sic definit tum dissimulationem, tum mendacium. *Qui tacet id, cuius notitiam alter iure perfecto vel imperfecto ab eo exigere potest, is dissimulat. Qui eo casu eloquitur aliquid, quod falsum est, ut alteri detrimentum inferat, is mentitur.* (*loc. cit.* § 199.) Mendacium proinde quod theologi vocant *iocosum* vel *officiosum*, si haec vera sunt, nec illicitum est, nec vocari debet *mendacium*, sed *falsiloquium* tantum: atque hoc modo consulitur communi sensui omnium gentium, quae irresistibili quasi

instinctu, ut dictum est, mendacium omne ut rem per se turpem condemnant, ac simul eisdem ipso naturali iure conceditur, ut falsa tamquam vera divendant, delectationis vel commodi alicuius adipiscendi gratia! Eamdem doctrinam cum plerisque aliis heterodoxis amplexus est Samuel Pufendorf. (*De Iure Naturae et Gentium*, lib. 4. c. 1. § 7, 8, 10.) Sit itaque

THESIS VII.

Qui aliud habet in animo, et aliud exteriori sermone scienter enuntiat, vere et proprie mentitur, etiam citra damnum audienti illatum. Est porro mendacium res de se prava, ac naturali iure semper illicita.

306. ***Probatio I. partis.*** In hac prima parte in tuto collocare intendimus nominalem mendacii definitionem, quam ante cum S. Augustino tradidimus [304]. Id in eum finem efficimus, ne adversarii, corrumpendo significationem nominis cuique notissimam, eludant gravissimum pondus auctoritatis totius humani generis contra mendacium, *tantopere* (inquit Pufendorf. l. c.) *omnibus honestis detestatum et quod viro obiici in turpissimis habetur.* Porro argumentum facile et planum est omnino. Nam, ut in Logica docuimus [*Pr. Ph.* 93], quando vox aliqua unam et certam significationem apud omnes habet, minime licet eam in alieno sensu detorquere: id enim et est plane ineptum, et magnam confusionem idearum ingenerat, et ipsius societatis vinculum disrumpit. Atqui mendacium ab omnibus intelligitur esse locutio, quae proxime et directe adversatur virtuti veracitatis: huius autem virtutis laudem omnes ei tribuimus, qui veritatem colit in suo sermone, qui scilicet sic loquitur ut sentit. Ergo mendacium illud dictum est intelligendum, quod quis profert scienter contra id quod in animo habet;

scienter, inquam, siquidem agitur de actu morali. Quare Aristoteles ita egregie describit hanc virtutem, eam statuens quasi mediam inter arrogantiae et dissimulationis vitium. *Videtur igitur*, inquit, *vane gloriosus res sibi gloriosas vindicare solere, quae non insunt, quaeque sunt iis quae insunt maiores: dissimulator contra vel ea, quae insunt, esse negare, vel minora fingere atque extenuare. Medius vero ille aliquis est, qui de seipso rebusque suis recte sentiens, et verax item in oratione ea, quae habet, in se esse confiteatur, neque ea verbis augeat neque extenuet... Per se autem mendacium quidem malum et vituperabile est, verum autem honestum et laudabile. Ita et verax, cum sit medius, laudabilis est: at qui mentiuntur, ambo sunt illi quidem vituperandi, sed magis tamen arrogans.* (*Ethic. Nicom.* lib. 4. c. 7. al. 13.) Post haec verba autem immediate subdit, se minime loqui in praesenti de eo, *qui in pactis conventis est verax, neque de eo qui in rebus quae ad iniustitiam iustitiamve pertinent;* ALIUS ENIM, inquit, HAEC SUNT VIRTUTIS. Quibus verbis manifeste significat, propriam laudem veracitatis, et oppositam labem mendacii minime repetendam esse a iure existente in altero, quemadmodum Grotius eiusque sequaces voluerunt, adeoque perperam in definitione mendacii adiungi, ut locutio fallax iuri alterius reluctetur: non enim omne mendacium iustitiae opponitur, ut dictum est, sed solum mendacium quod theologi *perniciosum* appellant.

307. ***Probatio II. partis.*** Constabilita et vindicata propria mendacii ratione, facile erit intrinsecam eius turpitudinem aperire, ac proinde universale et immutabile praeceptum legis naturae qua res eiusmodi vetatur.

Ac imprimis quidem id optime ostenditur ex communi naturae sensu, quem experimur omnes ab ipsa pueritia. Inde enim procedit rubor, qui os pueri primo mentientis suffundere solet. Eumdem naturae sensum testatur tum odium cui mendaces ubique gentium obnoxii sunt, tum amor quem homo verax passim sibi conciliat etiam apud mendaces; siquidem isti, etiamsi hoc vitio delectentur, minime tamen sic appellari volunt. Ipsi adversarii, quos modo refellimus, apertissimum quoque testi-

monium exhibent huius communis iudicii naturae. Secus non tantopere adlaborassent ad corrumpendam definitionem mendacii communiter receptam: ut enim dictum est, ne a communi persuasione, secundum quam omne mendacium per se malum et vituperabile est, recedere videantur, definitionem novam, duce Grotio, sibi confixerunt, qua solum illud falsiloquium appelletur mendacium, quod repugnantiam habet cum iure existente ac manente eius ad quem sermo dirigitur.

A priori autem id demonstratur ex natura locutionis. Nitide, ut solet, hoc argumentum ita proponitur a B. Thoma. " Cum malum omnifariam contingat, cuiuslibet circumstantiae perversitas, etiam aliis circumstantiis debitis existentibus, peccatum in moribus facit: ut si aliquis accipiat unde non debet, quantumcumque bonum intendat, vel aliae circumstantiae ordinatae videantur, peccatum non evitabit. Cum autem locutio sit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio. Unde omne mendacium est peccatum, quantumcumque aliquis propter bonum mentiatur. „ (3. *Dist.* 38. q. 1. a. 3.) Confirmatur optime haec ratio ex eo quod in hunc finem principaliter a natura nobis facta est potestas communicandi, sermone mediante, sensus proprii animi cum aliis, ut scilicet mutuam fidem dictis adiungentes simul convivere et socialiter conversari possimus. Quocirca sermo ex naturae instituto est proprium et praecipuum vinculum humanae societatis; et hac de causa ipsa naturalis loquendi facultas est unum e praecipuis argumentis quibus suo loco demonstravimus [212] hominem per se ad societatem ordinari. Quae proinde de se tendunt, ut eiusmodi vinculum disrumpatur, sunt contra naturae intentionem, atque adeo ipsa naturali lege vetantur. Porro, manifestum est, id maxime et per se relucere in mendacio, siquidem magna ex parte tolleretur fides aliorum dictis adhibenda, si homines scirent compluribus in circumstantiis licitum esse mentiri, cum praesertim facillime istiusmodi circumstantias unusquisque sibi cudere posset. Ergo men-

dacium de se tendit ad disrumpendum vinculum humanae sociabilitatis, et ideo est naturaliter inordinatum et illicitum. Ob hanc causam S. Thomas docet, etiam in virtute veracitatis considerari posse aliquo modo ipsum debitum cui iustitia satisfacere intendit. *Quia homo*, inquit, *est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 109. a 3. ad 1.)

Solvuntur difficultates.

308. ***Obiectio I.*** Plura communiter putantur licita, quae tamen mendacia esse videntur. Eiusmodi sunt ex. gr. strategemata militaria, quibus insidiose hostis decipitur. Similiter de Christo Domino Luc. cap. ult. dicitur quod *finxit se longius ire.*

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad exempla obiecta dico, ibi nullum intervenire nec mendacium nec falsiloquium. Praeclare S. Thomas. " Facta non sunt ordinata de se ad significandum, sicut voces: *et ideo non oportet, quod si aliquid fiat, per quod aliquod falsum datur intelligi, hoc ipso fiat quod non debet fieri, sicut dicitur quod non debet dici, quando falsum voce significatur.* Unde non oportet quod omne tale factum sit peccatum, et praecipue quando factum in significationem alicuius exhibetur; tunc enim eadem ratio est de illis factis et de locutionibus figurativis. Sicut enim locutio figurativa veritatem habet non a sensu, quem verba habent in primo aspectu, sed ab eo quem loquens facere intendit; ita etiam quod Dominus ostendit se velle longius ire, quasi per similitudinem elongationis in itinere, significabat elongationem sui a cognitione discipulorum, et in hoc veritatem habebat. „ (*Dist. cit.* ad 5.)

Instabis. S. Athanasii potius prudentia laudatur quam dolus accusetur, quod, ut narrat Theodoretus *Histor.*

Eccles. 8., se fugientem persequentes ambiguo sermone ita detinuit, ut cum eo se colloqui non intelligerent. Ergo non tantum factis, sed verbis etiam licet quandoque falsum proferre.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* Aliud est falsum dicere, et aliud celare veritatem. Primum enim per se et directe opponitur virtuti veracitatis, ut ostensum est, proinde intrinsecam habet inordinationem: aliud contra non semper, sed tunc solum cum tenemur positive et aperte sensa animi manifestare. Ut enim suo loco dictum est [124], praecepta affirmativa legis naturae *semper* quidem obligant, sed non *pro semper*, secus ac praecepta negativa. Iam vero, in locutione ambigua celatur tantum verum, quod quidem prudenter quandoque fieri potest. Locutiones enim istiusmodi exterius et modo intelligibili vere exprimunt interiorem sensum loquentis, tametsi ob ancipitem significationem quam habent, possunt etiam usurpari in alio sensu quam sit is, quem loquens intendit exprimere, ut manifeste videre licet in exemplo quod obiicitur. Quum enim B. Athanasius persecutores evadere non posset, naviculam qua vehebatur contra eos obvertit, et ab iisdem interrogatus, num Athanasium fugientem vidissent, ambigue quidem, sed veraciter respondit: *Festinate, a vobis enim parum distat.* (1)

Urgebis. Certum omnibus est, non agere contra officium, qui si id vel docentis conditio, vel captus auditoris exigere videatur, fabulis, fictionibus, parabolis, symbolis, et aenigmatibus alios meliores reddere, et veritatem sub hoc vehiculo aliis ingerere studeat, quum his prosint,

---

(1) In his locutionibus amphibologicis dicitur a theologis adesse *restrictio non pure mentalis.* Haec differt omnino ab illo alio genere restrictionis, quam *prorsus internam* seu *pure mentalem* vocant, quippe quae est putum et risibile mendacium, ut si ex. gr. interrogatus, num Titium (a te bene cognitum) agnoscas, responderes te nihil admodum de eo scire, interius scilicet subintelligendo *tempore Mathusalemi.* Hae locutiones, ratione sui et adiunctorum quibus proferuntur, unum dumtaxat sensum habent qui falsus est, licet per partem aliam, quae sola mente retinetur, effici possit verus. Quare

nemini vero hoc ipso noceant. Ergo, si eiusmodi commodum adsit ac detrimentum absit, falsiloquium illicitum putari non debet. Ita Heineccius (*loc. cit.* nota ad § 200.)

Respondeo. *Dist. antec.*, si in dictis eiusmodi significatio falsi reipsa intercedat, *neg.;* si prudens tantum veritatis occultatio, vel allegorica aut figurata locutio, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Fabulae, quas nemo dubitat esse licitas, sunt narrationes apologorum, cuiusmodi ex. gr. sunt eae, in quibus bruta animalia loquentia introducuntur. In his procul dubio nullius falsi significatio continetur, ac proinde nec mendacium, siquidem minime asseritur reipsa contigisse quod sic dicitur, sed delectandi gratia proferuntur, quemadmodum quae poëtice narrantur. Id ipsum dicatur de fictionibus aliisve figuratis locutionibus, ut notavit S. Thomas cum S. Augustino. " Dicendum, inquit, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Qq. Evang. q. 51., *non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium: cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium sed aliqua figura veritatis.* Et subiungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 111. a. 1. ad 1.) Quod spectat denique ad prudentem occultationem veritatis, iam dictum est, eam non semper opponi officio debito ex virtute veritatis: ceterum per se manifestum est, in tali occultatione nullum inveniri nec mendacium nec falsiloquium.

---

qui sic loquitur, vere mentitur, verba siquidem profert menti planę difformia. Quoad aliud vero genus restrictionis, quae in simplici ambiguitate sermonis consistit, diligenter adverte, eam esse quidem quandoque licitam, sed prudenter, ut dictum est, adeoque iusta interveniente causa, quae eam exigat. Si enim passim et indiscriminatim usurparetur, mutua etiam hominum fiducia subverteretur, siquidem istiusmodi locutiones dubium audientem relinquunt, et ideo impedimento sunt, quominus animi sensa mutuo communicentur, qui est finis a natura in locutione intentus.

Obiectio II. Sicut iure naturae prohibetur mendacium, ita etiam homicidium. Atqui dari possunt adiuncta in quibus homicidium fiat licitum, puta in casu iniustae aggressionis, vel iustae punitionis. Ergo a pari idem dicendum de mendacio.

Respondeo. *Conc. mai., neg. min.* Nec qui iuste se defendit, etiam cum iniusti aggressoris nece, nec iudex qui malefactorem capite plectit, *homicidae* appellantur. Quare homicidium, sensu communiter recepto, non appellatur nisi directa hominis occisio privata auctoritate patrata: et hoc semper est illicitum, tametsi dari possunt adiuncta in quibus, cum descripta ratio homicidii absit, nulla quoque turpitudo moralis existat quae ei est intrinseca [159, obiec. II]. Simili ergo ratione, quamdiu permanet ratio mendacii, tamdiu etiam perdurat inordinatio ei propria: mendacium autem est omnis deliberata locutio contra mentem, ut probatum est, et omnes intelligunt. Praeterea observandum est discrimen inter homicidium et mendacium. Nam in homicidio semper viget peccatum iniustitiae, saltem ob usurpatam potestatem in vitam et mortem hominis, quae soli Deo convenit: mendacium contra labem iniustitiae non semper continet, ut patet in mendacio iocoso et officioso, quae soli virtuti veracitatis adversantur.

Instabis. Ut ante dictum est [303], ad veritatem moralem pertinet, non solum ut dicta respondeant menti, sed etiam ut facta respondeant dictis, fideliter scilicet implendo quod promissum est. Atqui licet quandoque non implere promissa, vel etiam efficere oppositum ac promissum est. Ergo similiter quandoque licet proferre verba contraria interiori sententiae mentis.

Respondeo. *Dist. mai.*, servato discrimine quod veracitatem inter et fidelitatem interest ratione materiae circa quam versantur, *conc.;* ita ut haec duo in omnibus plane assimilentur, *neg. Conc. min., neg. conseq. et paritatem.*

Veracitas et fidelitas, quae sunt binae partes quasi integrales veritatis moralis, in pluribus conveniunt quidem, sed non in omnibus, ratione scilicet materiae circa quam versantur. Nam conformitas exterioris sermonis cum in-

teriori sententia animi est materia quaedam immutabilis, adeoque mendacium, quo haec quasi adaequatio tollitur, semper et in omni hypothesi adversatur virtuti veracitatis, ad quam spectat praedicta conformitas sive adaequatio. Cf. quae diximus [159, obiec. II]. Non sic autem se habet fidelitas in solvendis promissis. Etenim imprimis potest bene contingere, ut ipsa promissio sit de re mala; tum profecto nemo tenetur ad eam implendam, cum nulla virtus inclinet ad rem malam. Deinde variari possunt circumstantiae et adiuncta ita, ut intentio promittentis praesumi nequeat suam fidem etiam pro talibus circumstantiis sive adiunctis praestitisse. Patet etiam in hoc casu neminem culpari posse quasi datam fidem fregerit, siquidem eam numquam dedit. Non semper itaque fidelitati repugnat, ut quis non faciat id quod verbis promissum est, quemadmodum veracitati semper opponitur, ut quis aliud animo sentiat et aliud sermone loquatur. Unde optime B. Thomas. " Ille qui aliquid promittit, si habet animum faciendi quod promittit, non mentitur; quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum: quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sunt mutatae circumstantiae personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in lib. 4. *De Beneficiis*, c. 34 et 35, ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis in implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur 2. ad Corinth. 1., et hoc propter impedimenta quae supervenerunt. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 110. a. 3. ad 5.)

Obiectio III. Confirmatio thesis postremo loco adhibita [307] videtur recidere in sententiam adversariorum quos refellimus. Si enim mendacium ideo natu-

rali iuri repugnat, quia disrumpit vinculum humanae sociabilitatis, ergo eius turpitudo recte a Grotio eiusque asseclis desumitur ex oppositione quam habet cum iure saltem imperfecto audientis: officio enim sociali correlativum est ius, si minus perfectum, at certe imperfectum.

Respondeo. *Nego assertum eiusque probationem.* Sententia quam tuemur, longissime distat a placitis adversariorum. Imprimis enim mendacii inhonestatem non unice ex descripto titulo demonstravimus, sed praecipue ob intrinsecam inordinationem quam continet eo quod pervertit naturam sermonis, ad quem per se pertinet ut sensa animi manifestemus. Praeterea illud quasi ius imperfectum quod laeditur a mendacio, prout humanae sociabilitati opponitur, ut in adiecta confirmatione argumentati sumus, est plane diversum a iure illo imperfecto, de quo loquuntur heterodoxi quos refellimus. Hoc enim, ex mente eorum, consistit in speciali quodam iure existente in audiente, quodque saepenumero abest, cuiusmodi ex. gr. sunt iura correlativa officiis humanitatis et beneficentiae de quibus ante locuti sumus [295] (1). E converso, si ius vocemus illud, cui opponitur debitum sociale unde nos inhonestatem mendacii derivavimus, minime est quidpiam speciatim existens in eo quem alloquimur, sed est generalis quaedam exigentia totius humanae societatis sive familiae universi humani generis, adeoque semper urget. Nec refert quod *in casu particulari* mendacium non solum nihil

(1) Id manifestum est ex sex casibus quos Hugo Grotius (*Op. cit.* lib. 3. c. 1.) diserte enumerat, et in quibus affirmat licere falsum dicere. Hi sunt 1. Si quis loquitur cum infante vel amente; 2. Quoties sermo ad eum dirigitur qui non decipitur, etiamsi tertius inde falsam hauriat persuasionem; 3. Si praesumi possit, alterum qui falsiloquio decipitur, non aegre fore id laturum, immo gratias habiturum; 4. Quoties qui habet ius supereminens in iura aliorum, ut sunt principes, putet expedire pro bono sive privato sive publico, falsum dicere; 5. Si vita innocentis servari, aut alter ab improbo facinore patrando aliter averti non potest: 6. Si sermo habeatur cum hoste, siquidem hosti nullum neque perfectum neque imperfectum ius est, veritatem ab hoste, qua tali, exigendi. Nemo non videt, quam lata facultas mentiendi istiusmodi regulis concedatur. Vae humano generi, si consimili norma mores dirigerentur!

noceat, quin et valde proficuum sit futurum ei quem quis alloquitur, neque etiam quod is praevideatur gratissime id laturus. Semper enim viget damnum gravissimum, quod immineret humano convictui, si homines generatim scirent, mendacium non semper naturali lege prohiberi, sed compluribus in adiunctis esse licitum; talis enim notitia, et multiplex suspicio inde consequens maximopere infirmaret fidem mutuam, sine qua nulla societas subsistit. Quare egregie Card. Pallavicino. " Cum per loquelam, inquit, regantur deliberationes cunctae, iudicia, distributio poenarum et praemiorum: verbo, universa rerum omnium procuratio contineatur, praestat nullo ut eventu mentiri liceat. Alioquin semper auditor iure verebitur, ne tum forte in eo eventu, in quo mendacium innocens est, loquens aut re aut opinione saltem versetur. Quocirca nulla vel perspectissima loquentis probitas, omnem de re quam loquetur, nec in assentatione suspicionem, nec in deliberando haesitantiam merito difflabit in audentium animis. „ (*De Bono*, lib. I. c. 21.)

Instabis denuo. Argumentum nuper factum videtur retorqueri posse in amphibologicam locutionem. Nam haec quoque locutio impedit socialem convictum. Atqui concessum est tale genus ambiguitatis non esse prohibitum.

Respondeo. *Nego instantiam.* Ad probationem *dist. mai.*, si passim id foret licitum, et sine ulla rationabili causa occultationem veritatis exigente, *conc.;* secus, *neg. Contradist. min.*

Humana societas nullo modo exigit, ut omne verum dicatur, immo optime evenire potest ut talis manifestatio perniciosa evadat. Quare, ut paulo ante diximus, praeceptum affirmativum veritatis moralis obligat pro tempore et loco, non vero in quibusvis omnino circumstantiis. Bene tamen exigitur ad hoc ut homines socialiter conversentur, quod ordinarie loquendo sermone aperto utantur, adeoque ad ambiguas locutiones non recurrant, nisi occultatio veritatis in casu particulari rationabili causa cohonestetur. Quare nulla est retorsio in re praesenti.

DISPUTATIO II.

DE DOMINIO PROPRIETATIS

SECTIO I.

Notiones praeviae.

309. **Discrimen inter ius proprietatis et iurisdictionis.** Quid nomine *iuris*, proprie et severe accepti, significetur, suo loco ex professo declaratum habes [182]. Ea notione proinde supposita, pernecessarium est in quaestione, quam tractandam suscipimus, ante omnia distincte declarare celebrem iuris divisionem, qua scilicet aliud *proprietatis*, aliud *iurisdictionis* appellatur, prout moralis potestas, qua ius constat, in rem exercetur vel personam, accipiendo nimirum nomen *rei* in sensu formali, et prout ab agente libero seu rationali distinguitur. Porro tria sunt praecipua discrimina quibus ea iura separantur.

I. Primum discrimen, unde cetera profluunt, est ex parte materiae circa quam potestas utraque exercetur. Etenim, vi iuris proprietatis, quis agit in rem, ut dictum est, vel si quando eiusmodi potestas exercetur etiam in personam, haec non ut persona consideratur, sed ut res, quemadmodum consideratur *servus*, prout huiusmodi. Secus vero contingit in potestate iurisdictionis. Res porro differt a persona, ut haec duo in consideratione morali distinguuntur, quod res tota ordinatur in utilitatem alterius; contra vero persona, quemadmodum in se per-

fecte subsistit, ita etiam sibi, h. e. in bonum suimet-ipsius operatur. Hinc

II. Differunt secundo ex parte finis. Nam finis quem per se respicit proprietas, est utilitas non aliorum sed ipsius domini. Atque ea de causa *proprietatis* nomen usurpatur, ductum a praepositione *prope*, ut significetur vinculum quoddam, ratione cuius una res ita cuipiam adhaeret, ut tota ad eius complementum et perfectionem ordinetur. Finis e contrario dominii iurisdictionis est bonum et propria perfectio ipsius personae subiectae seu subditi. Potestas enim iurisdictionis ideo sic appellata est, quia per eam constituitur iustum seu rectum in operationibus liberis eorum qui gubernantur, ut hi ad complementum propriae perfectionis perducantur. Quare optime S. Thomas. *Servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui, ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis refert..... Tunc vero dominatur aliquis alteri, ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune.* (*Summa th.* 1. p. q. 96. a. 4.) Hac de causa alibi notavimus [107], ad aliam et aliam virtutem pertinere officia praedictis iuribus correlativa, siquidem ius proprietatis est proprium obiectum iustitiae severe acceptae, dum contra officium respondens iurisdictionis potestati spectat ad obedientiam, quae non est nisi potentialis pars iustitiae.

III. Differunt tertio in ipso exercitio quo utraque potestas exercetur. Quum enim per iurisdictionis potestatem dirigi debeant operationes liberae sive humanae; principium autem humanorum actuum sit ratio: hinc iurisdictionis usus ratione regulari debet ne evadat inefficax. Hac de causa *legem* suo loco definivimus [105] *ordinationem rationis*, quia scilicet secus humani actus non dirigerentur sed perverterentur. Contra, usus dominii proprietatis pendet ab arbitratu domini; etsi enim aliquando eiusmodi exercitium ad prudentiae regulas non exigatur, si tamen iura aliorum eo non laedantur, valet et efficaciam habet in dispositione rei sibi subiectae, ut

si quis pro lubitu se spoliaret re cuius est dominus, vel prodige eam consumeret.

310. **Ius proprietatis reale et personale.** Reservata in opportuniorem locum uberiori tractatione de iure seu potestate iurisdictionis, ad ius proprietatis quod spectat, notandum est, res circa quas versari illud potest, alias *corporales*, alias vero *incorporales* nuncupari. Corporales dicuntur, quae sensu percipi possunt, ut vestis, domus, pecunia, aliaque his consimilia. Res contra incorporales dicuntur ipsa iura ad aliquid quibus quis frui potest. Quamvis enim haec saepenumero versentur circa materiam corporalem, ipsa tamen secundum se non apprehenduntur nisi solo intellectu, siquidem ordine morali continentur. Porro duplex ius proprietatis in haec genera rerum haberi potest. Primum dicitur ius *in re*, vel etiam *reale;* aliud vero ius *ad rem*, vel *personale*. Commode utrumque sic definitur cum L. Molina. (*De Iustitia et Iure*, Tract. 1. Disp. 2. n. 2.) Ius in re est *ius circa rem aliquam ad quod res ipsa devincta est:* ius vero ad rem est *ius circa rem aliquam ad quod res ipsa nondum est devincta.* Exemplum prioris habes in eo, quod emptori et donatario adquiritur, venditione aut donatione legitime perfecta: alterius vero in eo, quod enascitur ex pacto promissionis nondum solutae. Plurimum inter se differunt, ad morales effectus quod attinet, haec duo genera iurium. Per ius enim in re, haec non in spe tantum, sed actu est tua, et in eam tibi competit actio, immo et vindicatio contra detentorem quemlibet. Contra, vi iuris ad rem, haec non est tua nisi in spe, et tibi conceditur actio tantum *personalis*, seu *condictio*, qua cum eo agis qui tibi obligatus est ad dandum vel faciendum quidpiam in tui favorem. Ea de causa primum ius *reale*, aliud *personale* etiam vocatur, ut dictum est. Quare, ex. gr., si quis est tibi obligatus ex pacto promissionis ad dandum tibi fundum vel equum, si ante solutionem promissi haec alteri ipse donaverit vel vendiderit, eum potes quidem convenire in ius pro reparatione damni quod ex illa perfidia accepisti, rem tamen donatam aut venditam tibi vindicare non potes, siquidem eius dominium vere in dona-

tarium aut emptorem translatum fuit. Ceterum observare oportet, ex positiva dispositione pendere plurimum, quod res ipsa censeatur devincta aut non devincta iuri cuipiam, adeoque quod ius sit in re vel ad rem. Sic, sistendo in eodem exemplo proxime allato, ex iure romano non censetur adquisitum ius in re ob venditionem, quamdiu res vendita tradita non fuerit, etiam pretio soluto, iuxta illud quod habetur in *Codice* Iustinianaeo *L.* 20. *De Pactis*, quae sic disponit: *Traditionibus et usucapionibus dominia rerum, non nudis pactis transferuntur.* E contrario in pluribus Codicibus hodiernis haec dispositio minime viget, sed venditio censetur perfecta ex solo partium consensu legitime expresso.

311. **Dominium proprietatis. Eius definitio.** Nobilissima species (1) iuris in re est, quod *dominium proprie-*

---

(1) In iure romano quinque species recensentur iuris realis sive in re. Prima est *dominium* de quo loquimur, cuius quasi potissimum attributum censetur rei *vindicatio;* Altera species est *Servitus, L.* 30 *D. De noxalibus actionibus;* Tertia est *Pignus, L.* cit.; Quarta, *Ius haereditarium, L.* 5. § 5. *D. De his qui effuderint vel deiecerint;* Quinta denique est *Possessio*, iuridica scilicet, *L.* 44. *D. De acquirenda vel amittenda possessione.* Observandum est nomine *possessionis* iuridicae, de qua hic est sermo, praescindi ab eo quod sit iniusta vel iusta; utrique enim conveniunt plures effectus iuridici. Quare cum dicitur iuridica, intelligitur solum quod ius positivum ei positive non resistat. Confer de Lugo (*De Iustitia et Iure*, D. 2. sect. 4.). Praeterea observandum est, severe ac metaphysice loquendo, dominium vocari ius non *formaliter*, sed *virtualiter*, adeoque definitionem quam in textu tradimus, esse descriptivam tantum, per effectum scilicet proprium dominii. Optime in hanc rem L. Molina id ita comprobat. " Primo, quoniam recte dicimus, quia Petrus est dominus huius rei, habet facultatem perfecte de illa disponendi: e contrario vero non recte dicimus, quia habet facultatem perfecte disponendi de hac re, est dominus illius, sicut etiam non recte dicimus, quia habet facultatem ridendi est homo: ergo facultas seu ius perfecte disponendi est effectus dominii, non secus ac facultas ridendi est effectus hominis. Secundo, quia esse suum, seu proprium alicuius, videtur correlativum domini: dominus enim est, qui habet aliquid suum simpliciter: quod si id sit alius homo, appellatur servus, qui relative dicitur ad servi dominum. Suum autem simpliciter, sive id sit alius homo, sive quaecumque alia res, est correlativum adaequatum domini in communi. Cum ergo esse suum (quod correlativum est

tatis vocatur. Nomine porro *dominii*, generatim et universe, intelligere et significare solemus excellentiam sive praelationem cuiusdam personae in rem vel personam sibi subiectam, atque adeo *suam* effectam. Hinc dominium etiam potest esse vel *proprietatis* vel *iurisdictionis*, prout refertur ad rem vel personam, ut initio dictum est. Definitur autem, seu melius describitur *proprietatis dominium* hoc modo: *Ius proprietatis reale perfecte disponendi de re aliqua, nisi aliunde prohibeatur.* Ad huius descriptionis intelligentiam haec observa.

Dicitur itaque 1. *Ius proprietatis reale.* Hoc ponitur per modum generis. Quare de ratione dominii quod consideramus, sunt ea omnia quae generalem iuris rationem

---

domini), et obiectum iuris facultatisve ad utendum re, sive sua ea sit, sive aliena (quod correlativum est iuris), sint longe diversa, efficitur ut ius et dominium non sint idem formaliter, sed relatio iuris relationem dominii ea ratione consequatur, quod idcirco unusquisque facultatem habeat non solum utendi, sed etiam disponendi perfecte de re aliqua, quod illa sit sua, ipseque dominus sit illius. Tertio, potest quis conferre procuratori suo, aut amico in bonum amici ius tum ad utendum re sua omnibus modis, quibus ipse uti potest, tum etiam ad illam alienandum et consumendum, retento sibi dominio interim dum rem non consumit vel alienat. Ergo ius ad utendum re aliqua, et ad illam alienandum et consumendum, distinctum quid est a dominio, quod in eo praecise est positum, quod res sit sua simpliciter. Confirmatur, quoniam ius ad utendum re aliqua, et ius ad eam alienandum sunt iura distincta, potestque unus et idem habere multa iura circa unam et eamdem rem pro diversitate obiectorum, ad quae sunt ea iura. Sed ratio dominii circa unam rem est unica et simplicissima. Ergo ratio iuris ad perfecte utendum et disponendum de re aliqua diversa est a ratione dominii. Quarto, eo ipso quod res aliqua simpliciter est alicuius, illeque proinde est dominus illius, ex natura rei habet hic plenum et integrum ius circa illam, nisi forte res illa devincta ad eum accederet iure aliquo in re iuxta ea, quae disputatione praecedente dicta sunt. Sed (ut ex emphyteutico contractu est manifestum), potest is abdicare a se totum ius ea utendi, et fruendi, eamque administrandi, et conferre illud alteri, retenta proprietate, hoc est retinendo rem illam esse suam simpliciter ut antea erat, quod iuris interpretes appellant dominium directum. Ergo dominium et iura ad utendum et disponendum de re, quae sublatis impedimentis ex natura rei dominium consequuntur, distincta inter se sunt.„ (*De Iustitia et Iure*, Tract. 2. Disp. 3. n. 5.)

constituunt: item ea quibus ius proprietatis secernitur a potestate iurisdictionis, et ius in re sive reale a simplici iure ad rem sive personali. Communi autem hominum sensu constat, haec omnia in morali potestate dominii esse involuta, secundum quod dominus quis vocatur respectu rei cuiuspiam. Non tamen ea sufficiunt ad hunc conceptum absolvendum, ut patet, ex. gr., in *iure pignoris*, quod quidem est verum ius proprietatis et reale in re alicui oppignorata, cuius tamen ipse non est dominus. Quare

Dicitur 2. *perfecte disponendi de re aliqua.* Id est, omni modo et propria auctoritate, sive in proprium, sive in alienum commodum, ea utendo, vel eam consumendo, distrahendo, reservando, aliave dispositione consimili. Hic porro sermo est de omni dispositione sive usu rei, *cuius ea est capax.* Non enim dominium, perfectissimum licet, postulat ut eius potestas extendatur ad dispositionem rei contradictionem implicantem. Quare De Lugo. " Sicut Angelus, inquit, posset esse dominus panis, licet non posset illum comedere propter improportionem comestionis cum Angelo: ita Deus est perfecte dominus rei, licet eam non possit convertere in utilitatem suam intrinsecam. Satis est, *si quantum est ex parte iuris, id non repugnet, licet repugnet ex incapacitate subiecti.* „ (*De Iustitia et Iure*, D. 2. n. 4.) Consulto autem perfectam atque integram eiusmodi rei dispositionem dominio tribuimus: definimus enim hoc loco integrum et perfectum dominium, siquidem, eo cognito, facile erit deinde intelligere dominia minus perfecta, quae sunt quasi partes dominium simpliciter dictum integrantes.

Dicitur 3. *nisi aliunde prohibeatur.* Nihil enim prohibet descriptum ius, quantumvis perfectum, alligari et impediri ne in actum prodeat, et si prodierit, ne factum teneat: quod quidem, iusta interveniente causa, potest a legislatore effici, quin dominium tollat aut imminuat, sed solum impediendo ne eius propria potestas in actum prodeat, ut patet in compluribus legibus contractus quosdam prohibentibus aut etiam irritantibus. Requiritur tamen ut tale impedimentum non exurgat ex consimili iure in alio

existente, sed *aliunde*, puta ex obligatione voti, vel iurisdictionis potestate. Quod bene notavit De Lugo. " Dominium, ait, est tale ius in re, ut ratione illius possit dominus disponere de re in quoslibet usus, nisi aliunde *ex alio capite* prohibeatur: nam si ille usus esset prohibitus *ex simile iure*, quod alius haberet in eadem re, iam hic alius non esset perfecte dominus, quia dominus, quantum est ex hoc iure, quod est proprium iustitiae, debet praeferri omnibus aliis in ordine ad omnes usus huius rei. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 2. n. 3.) Nec officit quod Deus, utpote supremus et absolutus dominus rerum omnium, possit potestate, non solum iurisdictionis, sed proprietatis etiam, talem usum impedire homini circa res humano dominio subiectas. Id enim optime ostendit, nulli creaturae posse competere absolutum dominium, etiam ad Deum comparate, sed secundum quid tantum, h. e. comparatione facta ad alias creaturas dumtaxat. Quare rursus Card. De Lugo. " Dominium, de quo loquimur, est *dominium humanum*, ad quod sufficit ius praelationis in ordine ad alios homines; nam eo ipso hic homo dicitur dominus humano modo, licet non habeat ius praelationis in ordine ad Deum, cui soli cum veritate dicimus: *Tu solus Dominus;* quia ipse solus debet omnibus simpliciter praeferri. „ (*loc. cit.* n. 4.)

312. **Obiectum dominii.** Res omnes, quae sic in utilitatem hominum ex naturae instituto ordinantur, ut cum aliorum exclusione iuste ab uno vel pluribus possideri queunt, materiam humani dominii constituunt, tametsi non omnes sint eiusmodi ut omnibus omnino integri et pleni dominii effectibus sint obnoxiae. Tria numerantur genera rerum istiusmodi. Primum locum obtinent ipsum proprium corpus cuiusque hominis et exercitium propriarum facultatum. Licet enim nemo disponere queat de propria vita, quasi ius habeat eam destruendi [273, III], habet tamen quoad eam dominium quod vocabimus *utile:* siquidem corpus est in bonum animae, et facultates sunt instrumenta tradita a natura in propriam cuiusque perfectionem. Accedit dominium famae et honoris quod cuique competit, de quo alibi locuti sumus [268].

Nam etiam in hac re vigent primarii actus seu effectus dominii proprietatis: fama enim labore adquiritur, restitutioni est obnoxia, alienari potest seu condonari, etc. Tertio denique, sunt obiectum seu materia humani dominii res materiales homini inferiores quibus haec terra ditescit, ut sunt agri, plantae, bruta animantia, earumdemque fructus quos producunt sive sponte naturae, sive humana industria accedente. Quod autem spectat aerem, lucem, aliaque id genus, quae ob ingentem sui copiam omnibus simul sufficiunt, et nullo usu absumuntur, sub proprietatis humanae dominio non concluduntur. Foret enim contra manifestam naturae intentionem, si haec ita alicui vel aliquibus cederent, ut ceteri ab eorumdem usu excludantur. His communiter accensetur etiam *vastus oceanus*. Nam et moraliter fieri nequit ut occupetur et custodiatur, et aliunde communis gentium sive necessitas sive utilitas exigit, ut maneat omnibus liber et apertus. (1)

313. **Dominium directum, utile**. Quod spectat dominii divisiones, primo et principaliter passim aliud *directum*, aliud vero *utile* nuncupatur. Haec est divisio dominii, pleni scilicet seu perfecti quod definivimus, in partes non *subiectivas*, sed *integrales:* utrumque enim requiritur ad plenum rei dominium constituendum. Dicitur autem dominium *directum* ius disponendi de sola rei substantia, puta rem alienando, destruendo, vindicando. Appellatur

(1) De celebri controversia, quae saec. XVI. agitata fuit, utrum *mare* sub humanae proprietatis dominio subesse queat, videri potest quae scite notavit Ignatius Schwarz (*Institutiones Iuris publici Naturae et Gentium*, Pars. 2. Tit. 2. Instr. 1. § 2.). Nomine porro *vasti oceani* intelligitur mare magnis continentibus interiectum et quoad partes a littoribus remotissimas. Ab eo distinguitur tum mare *internum*, quod interiora terrae ingreditur regnorumque littoribus concluditur, cuiusmodi sunt maria quaedam minora, puta Adriaticum, quo etiam reducuntur sinus, freta, lacus; tum mare *externum*, quod extima terrae ambit, variasque alluit regiones et littora, unde etiam sortitur nomina, similiter portus, etc. Utrumque procul dubio potest sub dominio proprietatis contineri, puta unius vel plurium gentium. Nec enim potest dici res inexhaustae utilitatis, et aliunde effectibus veri dominii obnoxium esse potest.

etiam *nudum* sive *nuda proprietas*, quasi spolietur utilitate fructuum quos res profert. Non tamen istiusmodi dominium censeri debet plane sterile et omni utilitate vacuum respectu domini. Hic enim potest rem vendere. Dominium vero utile subdistinguitur in *usum*, et *usumfructum*. Usus, prout est species dominii, definitur, *Ius utendi re aliena, salva ipsius substantia:* ususfructus vero, *Ius utendi fruendique re aliena, salva ipsius substantia*. Conveniunt in eo, quod tum usuarius tum usufructuarius tenentur conservare integram ipsam rei substantiam; quare tale dominii genus locum habere nequit in his rebus quae ipso usu consumuntur. Differunt vero, quia usuarius uti quidem potest re, sed ad proprium usum dumtaxat, non tamen potest eam locare: item non potest eiusdem fructus pro arbitratu absumere aut aliis vendere: contra vero usufructuarius. " *Uti* et *frui*, ait Gerdil, sic differunt, ut usus necessitate circumscribatur, fruitio ad aliam quamcumque utilitatem pertineat. Itaque ius *utendi* non aliam praebet facultatem, nisi rem fructuariam adhibendi ad eam necessitatem vel utilitatem, ad quam ipsa res est primo comparata. Ius *fruendi* praebet facultatem etiam fructus ex ea re prodeuntes donandi, vendendi, et quomodocumque alienandi. Sic ille, qui habet merum usum, v. gr., horti, potest in eo deambulare, poma, olera et reliquas fruges ad suum suorumque victum accipere: non eos fructus arbitratu suo absumere et quomodocumque alienare, sicut qui usumfructum horti habet. „ (Tract. *De Iustitia et Iure*, P. 2. D. 1. c. 1.)

314. **Quaestiuncula incidens.** Priusquam alio progrediamur, paucis dirimenda est quaestio olim apud theologos celebris; nam ad penitiorem intelligentiam dominii proprietatis quod definivimus, multum confert. Nimirum sunt res nonnullae, quae unico usu proprio consumuntur, ut vinum, panis; item pecunia, ut pecunia est. Dixi, unico usu *proprio;* res enim eiusmodi ad usum quasi alienum ab ipsarum natura adhiberi queunt etsi non consumantur, ut si quis, ex. gr., vino utatur ad odorem, vel pecunia ad ostentationem. Quaeritur itaque, utrum

in rebus id genus distingui possit simplex usus *facti*, ut vocant, et quidem *licitus*, ab usu *iuris*, prout scilicet usus ad ius dominii spectat, ita ut in uno subiecto sit dominium harum rerum, et in alio licitus earumdem usus. Responsio porro affirmativa praeferenda omnino videtur. Probatur optime a Card. De Lugo ex ipsa ratione dominii. " Quia, inquit, non repugnat aliquem accipere facultatem a domino utendi re aliqua usu consumptibili, et tamen accipere hanc facultatem revocabilem et dependentem semper a voluntate eiusdem domini. Tunc autem ille, qui habet talem facultatem, non potest dici dominus illius rei, cum dependeat semper a voluntate alterius potentis pro suo libitu prohibere illum, quoties voluerit. Habet ergo usum rei licitum sine dominio. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 2. n. 44.) Accedit confirmatio ducta ex usu, quem religiosi habent talium rerum, qui quidem est licitus cum venia recepta a proprio superiore, non tamen idcirco evadit *usus proprietarius*, siquidem hic contrarius foret voto paupertatis. Ratio est, quod, quemadmodum notat praelaudatus auctor, eiusmodi usus sic concessus est omnino precarius ; semper enim ab eo religiosi prohiberi possunt per veniae concessae revocationem. Atque haec satis dicta sint de hac quaestiuncula. Si plura velis, confer quae addit De Lugo Disp. cit. ; item Suarez (*De Religione*, to. 3. lib. 8. c. 8.).

315. **Dominium individuale, et commune.** Altera divisio dominii, intellectu quidem facilis sed pernecessaria, est quae petitur ex parte subiecti, cui illud inest. Quum enim tale subiectum persona sit oporteat [183, III], duplex vero genus personarum in iure distingui soleat, persona scilicet *physica* vel *moralis*, hinc dominium aliud *individuale*, aliud *commune* nuncupatur. Prioris subiectum est unus homo individuus, qua talis inspectus, adeoque independenter ab aliis quibus forte socialiter convivat. Alterius vero subiectum est communitas sive societas aliqua, adeoque eius membra etiam, sed prout sunt partes hanc communitatem seu societatem conflantes. Vi prioris dominii, excluduntur ab usu rei, tali dominio subiectae, ceteri omnino homines: vi contra alterius,

excluduntur quidem ceteri homines qui non spectant ad communitatem cui dominium inest, minime vero eius membra possunt se invicem excludere a tali usu. Hinc plura intelliguntur notatu dignissima.

I. Dominium commune descriptum duplici modo valde diverso haberi potest. Primo modo, ita ut dominium pertineat unice ad totum corpus sive communitatem, prout est una persona moralis, eius vero membris concedatur quidem licitus usus rei, non tamen eiusdem proprietas nec totaliter, nec partialiter. Tale est dominium proprietatis, quod existit in plerisque congregationibus religiosis. Alio modo, si plures quidem sint domini ex indiviso eiusdem rei, per modum unius personae moralis, sed ita ut singuli etiam seorsum accepti partem habeant in tali dominio ut vere *comproprietarii*, quemadmodum videre licet in compluribus societatibus commercialibus.

II. Utrumque dominium commune, quod modo declaravimus, oppido differt a *communitate negativa* bonorum, de qua in praesenti materia frequenter est sermo. Etenim talis negativa communitas nullum importat *actuale* dominium, quod actu sit penes plures quibus res aliqua dicitur hoc modo communis, sed duo tantum hac loquendi ratione significantur. Primo, neminem eorum eam rem fecisse suam, sed eam *esse nullius*, ut dici solet. Secundo, singulos tamen, occupatione mediante vel alio iusto titulo, posse, citra iniuriam aliorum, eam rem facere suam, et hac ratione excludere ceteros qui id non fecerint. Est itaque haec negativa communitas dominium quoddam *in potentia*, seu potius *facultas dominii adquirendi*. Contra, dominium quod *commune* vocavimus, est verum et actuale dominium rei, quae propterea nullo modo dici potest nullius. Hinc aliud immane discrimen. Quoties scilicet tale dominium commune existit penes plures, res huic dominio subiecta non potest evadere *propria* alicui vel aliquibus eorum, nisi accedat aliorum consensus. Hic e converso minime requiritur, quando sermo est de alio modo communitatis, sive de communi dominio *negativo*, ut ex professo paulo infra docebimus.

III. Dominium *altum*, de quo plures loquuntur, differt etiam essentialiter, immo generice omnino, a dominio communi. Nam eo nomine significatur potestas, qua fruitur respublica seu societas perfecta circa bona subditorum, ut praescribat quid ad bonum commune sit necessarium vel expediens. Haec nullo modo supponit dominium quoddam *proprietatis* in societate respectu bonorum subditorum; id enim tantumdem valeret ac perimere ipsum ius proprietatis individualis et privatae, quod infra contra communistas et socialistas vindicabimus. Pertinet itaque dominium altum ad supremam potestatem *iurisdictionis*, qua fruitur omnis perfecta societas ut non solum per actiones, sed etiam per bona civium promoveat commune bonum, prout suo loco explicabitur.

316. **Quaestio tractanda.** His notionibus in antecessum praestitutis, agendum est de iure dominii proprietatis, quod homini competit in res materiales exteriores, diligenter discutiendo, an et quo iure tale dominium vigeat, et quibus modis seu titulis adquiratur et transmittatur. Quaestio haec, nostris praesertim temporibus, momenti est gravissimi, et accurate admodum dirimi debet. Nam primo quidem, nemo est qui nesciat, quanto cum conatu recentiores communistae et socialistae adlaborent, ut hoc quasi fundamentum et propugnaculum totius ordinis socialis, proprietatem dico, plane convellant et diruant. Quo etiam spectat *statolatria* illa, quam politici complures nostri temporis venerantur, quasi *reipublicae status*, ut dicitur in Syllabo Pii IX, prop. 39, *utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam polleat nullis circumscripto limitibus*. Si enim id semel accipiatur, actum est de quavis privata proprietate, atque adeo etiam de officiis inde emergentibus. Accurate etiam haec quaestio tractanda est, propterea quia Doctores veteres diligentissimam quidem operam navarunt in dirimendis particularibus controversiis, quae in hac materia fieri possunt, ac opportunissimas regulas tradiderunt ut iustitia totius humani commercii conservaretur. Ceterum fateri oportet, eos fuisse, ut plurimum, valde ieiunos in tractanda fundamentali quaestione, quae est caput ceterarum, scilicet

utrum proprietatis, privatae praesertim, dominium naturali an positivo dumtaxat iure sit introductum. Immo quosdam inter eos invenire licet, etiam catholicos et primae notae, qui expresse id positivi tantum iuris esse docuerint, ut paulo infra ostendemus. Atqui manifestum est, quot obscuritatibus obvolvi debeat gravissima haec materia, si de primaeva origine dominii proprietatis ita vel sentiatur vel cursim et quasi obiter statuatur. Tria itaque studiose expendemus. Primum est ipsa existentia descripti dominii, utrum scilicet legitimo aliquo iure an iniuria sit introductum. Alterum est in determinanda primaeva origine eiusdem, utrum scilicet naturali an positivo iure primitus sit constitutum. Postremo tractabimus de modis seu titulis quos *derivativos* vocant, quibus scilicet proprietatis dominium uni iam adquisitum in alium vel alios transfertur.

SECTIO II.

Dominii proprietatis existentia adversus Communistas et Socialistas vindicatur.

317. **Error Communistarum.** Semina huius erroris inveniuntur apud Platonem, qui bonorum communionem proposuit, tamquam formam perfecto regimini reipublicae accommodatiorem; item apud haereticos quosdam eam exhibentes tamquam perfectionem sanctitatis a Christo praescriptam. Sed nostra aetate, praesertim post rebellionem Gallicam saeculi elapsi, ut speciale quoddam systema celebratur quod *communismus* dicitur. Huius systematis fautores generatim in eo conveniunt, ut res omnes materiales, fundi praesertim et agri, ita sint ex ipsius naturae instituto sub communi veroque dominio totius humani generis, ut eas dividere et proprias sibi efficere verum et putum latrocinium censeri debeat. Hinc concludunt, viritim esse satagendum, ut privata dominia

plane aboleantur. Valde autem dissentiunt quoad modum et formam qua id obtineri possit. Concedunt tamen res, quae vulgo ut obiectum proprietatis individuae sunt, haberi posse quasi proprietatem totius reipublicae, cuius munus sit singulis aequaliter eas distribuere ad usum. Brevi ; unamquamque civilem societatem imaginantur, quasi communitatem aliquam religiosam, cuius singula membra strictissimo paupertatis voto et indissolubili ab ipsa natura ligentur! Adverte autem, nullum hominum genus inveniri, qui atrociori odio religiosas domos persequantur, in quibus eiusmodi bonorum communitas vi divinae gratiae existit, quam isti qui eam communitatem vellent ad totum humanum genus extendere. Scilicet qui has domos incolunt, observantiam debitam 7° Decalogi praecepto inculcant, secus ac communistae praedicant!

318. **Socialistae**. Hi prima fronte a praecedente systemate discedere videntur, in eamdem tamen conclusionem practicam deveniunt, ut scilicet reipublicae tribuant liberam dispositionem quoad bona privatorum civium et familiarum. Nimirum, concedunt quidem quasi conformem iuri naturali proprietatem, eamque etiam stabilem et individualem, bonorum sive mobilium, sive immobilium. Hoc modo communistarum errorem eiurare videntur. Addunt tamen, hanc proprietatem ex instituto naturae sic constituendam, ut distributio bonorum sit *aequalis*, aut saltem labori et indigentiae singulorum proportionata. Quod si secus fiat, in latrocinii crimen incidere oportet. Societati autem civili attribuunt munus, ut inaequalitatem existentem de medio tollat sive aperta vi, sive diversas leges ferendo quibus singulorum dominia ad descriptam aequalitatem revocentur. Hac ratione existimant societatis *reformationem* obtentum iri, et ea de causa *socialistarum* nomen proprium sibi fecerunt. Uti vides, istiusmodi practica conclusio fere non abludit ab ea, quam communistae statuunt, ut dictum est: immo logica consecutione oportet, si haec vera sint, inficiari ipsum ius proprietatis privatae a natura concessum, adeoque reipsa haec bina systemata vix ac ne vix quidem differunt. Nam si ius privatae proprietatis est revera a natura conces-

sum individuis et familiis, ab ipsa natura etiam civili societati officium incumbit illud revereri ac tueri. Aliunde, attenta naturali diversitate hominum, necesse est ut magna inaequalitas habeatur in his titulis, quibus speciale dominium alicui adquiritur, pro diversa scilicet activitate quam unusquisque, citra aliorum iniuriam, in res materiales exercet ut eas sibi devinciat suasque efficiat. Hanc ergo inaequalitatem, ex ipsa natura profluentem, socialis auctoritas destruere nec potest, nec debet, vel contra dicendum omnino foret cum communistis, fictum plane esse et chimaericum istiusmodi privatae proprietatis ius quod socialistae in primo aspectu concedere videntur.

319. **Sententia catholica.** Quoniam hi bini errores in eumdem terminum practice deveniunt, et logica necessitate ex eodem principio proficiscuntur, hinc sub eodem titulo et eodem argumentorum genere eos una refellemus, asserentes naturalem iustitiam, quae inest divisioni dominiorum in res materiales, quemadmodum in toto humano genere viget. Praescindimus in praesenti a particulari determinatione iuris, quo haec divisio primo introducta fuit: id enim deinde expendemus. Satis est modo asserere et probare eam aliquo legitimo iure inniti, quodcumque demum hoc fuerit, adeoque naturali legi minime esse contrariam, prout Communistae et Socialistae affirmant. Licet autem argumenta quae proferemus, generatim valitura sint pro dominio proprietatis cuiuslibet, speciatim tamen ea urgemus ad vindicandam proprietatem privatam et individualem, et quidem in bona stabilia, puta fundos, domos, bruta animantia: tale enim dominii genus potissime impetere satagunt conatus adversariorum. Est porro doctrina quam tuemur non solum naturali lumine nota et ab Aristotele 2. *Polit.* c. 2. al. 5. optime vindicata contra Platonem, sed totius Ecclesiae catholicae consensu firmata, tum adversus haereticos illos antiquos quos paulo ante meminimus, tum adversus recentiores Communistas et Socialistas. Sunt plane egregia quae Leo XIII contra hunc errorem novissime protulit. " Publicae, inquit, ac domesticae tranquillitati catholica sapientia, naturalis divinaeque legis praeceptis suffulta,

consultissime providit etiam per ea, quae sentit ac docet de iure dominii ac partitione bonorum, quae ad vitae necessitatem et utilitatem sunt comparata. Cum enim Socialistae ius proprietatis, tamquam humanum inventum naturali hominum aequalitati repugnans traducant, et communionem bonorum affectantes, pauperiem haud aequo animo esse perferendam, et ditiorum possessiones ac iura impune violari posse arbitrentur, Ecclesia multo satius et utilius inaequalitatem inter homines, corporis ingeniique viribus naturaliter diversos, etiam in bonis possidendis agnoscit, et ius proprietatis ac dominii, ab ipsa natura profectum, intactum cuilibet et inviolatum esse iubet: novit enim furtum et rapinam a Deo, omnis iuris auctore ac vindice, ita fuisse prohibita, ut aliena vel concupiscere non liceat, furesque et raptores, non secus ac adulteri et idololatrae, a caelesti regno excludantur. Nec tamen idcirco pauperum curam negligit, aut ipsorum necessitatibus consulere pia mater praetermittit: quin imo materno illos complectens affectu, ac probe noscens eos gerere ipsius Christi personam, qui sibi praestitutum beneficium putat, quod vel in minimum pauperem a quopiam fuerit collatum, magno illos habet in honore: omni qua potest ope sublevat; domos atque hospitia iis excipiendis, alendis et curandis ubique terrarum curat erigenda, eaque in suam recipit tutelam. Gravissimo divites urget praecepto, ut quod superest pauperibus tribuant; eosque divino terret iudicio, quo, nisi egenorum inopiae succurrant, aeternis sint suppliciis mulctandi. Tandem pauperum animos maxime recreat ac solatur, sive exemplum Christi obiiciens, qui *cum esset dives, propter nos egenus factus est*, 2. *Cor.* VIII. 9, sive eiusdem verba recolens, quibus pauperes beatos edixit ac aeternae beatitudinis praemia sperare iussit. Quis autem non videat optimam hanc esse vetustissimi inter pauperes et divites dissidii componendi rationem? Sicut enim ipsa rerum factorumque evidentia demonstrat, ea ratione reiecta ac posthabita, alterutrum contingat necesse est, ut vel maxima humani generis pars in turpissimam mancipiorum conditionem relabatur, quae diu penes ethnicos

obtinuit; aut humana societas continuis sit agitanda motibus, rapinis et latrociniis funestanda, prout recentibus etiam temporibus contigisse dolemus.„ (Encycl. *Quod Apostolici muneris*, d. 18. Decembris 1887.)

THESIS VIII.

Divisio dominiorum in res materiales, atque adeo proprietas, etiam privata et stabilis, in ea bona, naturali rerum ordini nihil admodum contradicit, sed apprime congruit.

320. ***Demonstratio.*** Rem ostendemus triplici via. Primo quidem, directe a priori; secundo, directe a posteriori; tertio, denique indirecte, ex incommodis et absurdis alias secuturis.

Argumentum I. Imprimis manifestum est, nec ab adversariis negatur, esse omnino iuxta naturae ordinem, ut res materiales in usum hominis cedant; nam sine tali usu homo nec vitam conservare nec debitam perfectionem sibi adquirere posset. Quocirca solum ostendere oportet, cum eodem naturae ordine valde congruere, ut eiusmodi usui simul adiungatur vera et iuridica facultas excludendi ceteros; id siquidem est de ratione rei, quae tamquam *propria* adhibetur. Rem porro demonstramus, inspecta naturali conditione tum hominis, tum rerum materialium de quibus sermo est. Nam

I. Usus in res materiales ex naturae intentione homini concessus, est procul dubio eiusmodi, ut simul congruat tum naturali conditioni harum rerum, tum congenitae dignitati ipsius hominis. Atqui utrique maxime addicitur, ut eiusmodi usus non sit facti dumtaxat, sed iuris etiam, cum facultate nimirum iuridica excludendi ceteros. Etenim, si spectemus naturalem conditionem rerum materialium quae tali usui subserviunt, ex una parte propter ipsarum limitationem nequeunt omnibus aeque

satisfacere ; ex alia vero, quando tamquam propriae adhibeantur, multo aptiores et utiliores, generatim loquendo, evadunt pro vitae humanae necessitate et cultura. (1) Atqui manifestum est, usum iuris rerum istiusmodi earumdem naturali conditioni et destinationi maximopere congruere. Sin vero spectes congenitam dignitatem humanae naturae, nemo non videt, quantum ei reluctetur, si usus, quo res istae ab unoquoque adhiberentur, foret quasi pendulus ab arbitratu aliorum; quod quidem eveniret, quando deesset iuridica facultas eos excludendi ab usu rei quam quis sine ipsorum iniuria sibi accepit: hoc enim modo potius servus aliorum dicendus foret, quam vere liber et proprii iuris.

Dicetur fortasse, hoc argumento probari quidem dominium proprietatis transitoriae et post breve tempus perimendae, non vero stabilis et permanentis. Sed hoc est negandum omnino. Est imprimis manifestum quod dicimus, si consideretur naturalis conditio ipsarum rerum quae dominio subiiciuntur. Id enim valet non solum de his rebus quae primo vel brevi usu consumuntur, sed etiam de stabilibus, ut sunt fundi exempligratia. Procul dubio fere nulla esset cura, qua res eiusmodi excolerentur, si post breve tempus in aliorum dominium, transitorium etiam, transire deberent. Similiter loquendum, si propria dignitas humanae naturae consideretur. Homo enim sibi prospicit, non ut bruta animantia, quae, utpote universalibus ideis carentia, quae futura sunt minime coniectant, sed est naturaliter providus, adeoque media

---

(1) Apposite Aristoteles. *Quod plurimorum commune est, in eo procurando minima diligentia adhibetur. Rerum enim propriarum maximam curam habent, communium aut minorem aut quanta ad quemque attinet. Nam, praeter alias causas, eo sunt in rebus communibus negligentiores, quod eas aliis curae esse existiment. Quemadmodum evenire solet in ministeriis vernalibus et servilibus; multi enim famuli interdum deterius fabulantur ac ministrant quam pauciores.* (2. *Polit.* c. 1. al. 3.) Gemina habet (1. *Oecon.* c. 6.). Huc etiam facit dictum cuiusdam Persae, qui interrogatus, quid equum maxime pinguem efficeret, respondisse fertur: *Domini oculus;* nimirum cura praestita ab ipso domino, vel a servo quidem, sed inspectante domino.

sibi comparare satagit, quibus non solum in praesenti, sed stabiliter etiam in futurum necessitatibus sui suorumque, natorum praesertim, prospiciat. Atqui ad hoc non quaelibet proprietas, sed stabilis plane requiritur. Id autem luculentius apparebit, quando considerantur vicissitudines plane infinitae quibus humana vita subiicitur, ratione valetudinis, aetatis, fortunae casuum: quibus manifestum est, neminem satis posse mederi, si ea tantum quasi propria possideantur, quae in praesenti aut brevi tempore absumuntur. Adde operationes illas longe nobiliores, quibus ipsa pars superior perficitur, puta in cultura scientiarum, officiorumque quae in aliorum profectum ordinantur. His certe nemo penitus se addicere potest, nisi inferiore cura liberetur procurandi sibi necessaria victui quotidiano: quod quidem sine stabili proprietate moraliter fieri non potest. Ergo non est dubium, quin eiusmodi proprietas ad humanae naturae dignitatem plane pertineat.

II. Homo vi naturae est industrius, adeoque ad res naturales arte sua transmutandas, ac diversis usibus accommodandas ordinatur. Hinc artes plane innumerae, quibus civilis vitae cultura viget et amplificatur. Atqui iniustum est, ut quis invite privetur fructibus sui laboris et sudoris: omnis enim effectus naturaliter refertur et pertinet ad causam a qua procedit. Ergo homo eiusmodi opera, quae industria sua sic transmutavit, ita possidet ut, ipso non consentiente, ceteri nonnisi iniuste de iis disponant. Ergo usus, quem natura homini concedit in res materiales, non est facti dumtaxat, sed coniungitur cum iuridica facultate excludendi ceteros. Cum autem opera de quibus loquimur, saepenumero stabilia sint et permanentia, stabile etiam sit oportet et permanens ius excludendi quod in ea quisque habet. (1)

---

(1) Apposite Taparellius. " Se l'uomo ha dritto alle proprie opere, la *proprietà* estende naturalmente i suoi dritti sui fondi stabili; giacchè *naturalmente* essi abbisognano di coltura stabile per provvedere al genere umano nello stato di *naturale* propagazione. Coloro

321. ***Argumentum II.*** Huc pertinet communis consensus totius humani generis in agnoscendo iure de quo loquimur. Consulto dixi *agnoscendo*, non *constituendo*, prout quidam fabulati sunt, de qua re inferius. Quare hoc argumentum merito vocavimus a posteriori, sive ductum ex effectu, non vero a priori, quasi foret ex causa tale ius efficiente. Porro sic arguimus. Non potest dici illud constanter et universaliter ubique gentium, tamquam natura iustum, fuisse agnitum, quod est contra naturam; ac vicissim nunquam vel vix unquam extitisse quod ipsa natura exigit, quin ulla assignari possit sufficiens ratio tantae perversionis. Hinc illud Senecae. *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum; et apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.* (*Epist.* 117.) Item quod alibi [219, nota] ex Aristotele retulimus, qui tamquam indubitatum criterium rei *naturaliter iustae* definivit ex eo, *quod ubique gentium eamdem vim obtineat.* Atqui certum est, ubique gentium et omni tempore divisionem dominiorum in res materiales stabilemque proprietatem locum habuisse et iustam fuisse existimatam. Neque ulla est ratio formidandi errorem aliquem in ea opinione intervenisse, quin potius omnia argumenta, quae a ratione desumuntur, oppositum plane suadent. Ergo talem divisionem et proprietatem ordini naturae plane congruere dicendum est. Neque obstat instantia ducta ex hominibus silvestrem vitam degentibus. Imprimis enim, quid natura ferat, minime diiudicari debet ex his, in quibus ea depravata et fere corrupta apparet.

---

che, col Mirabeau, sostengono che — al momento che l'uomo ha raccolto il frutto, i terreni tornano (secondo natura) al possedimento comune — o debbono supporre che il terreno dissodato, i pozzi, i canali, le piantagioni, gl'innesti, ecc. non sieno nell'ordine di natura necessari all'uman genere moltiplicato; o che non sieno opera dell'uomo: o che l'uomo possa seco asportarli colla vendemmia e colle messi; o che altri abbian dritto sulle opere del primo coltivatore. Le prime tre asserzioni sarebbero smentite dal fatto, l'ultima dal dritto di *naturale indipendenza* per cui ciascuno lavora a se solo. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. n. 407.)

Praeterea in hoc quoque genere efferatorum hominum vestigium remanet cuiusdam dominii et proprietatis, etiam stabilis. Etsi enim in istis, quamdiu vitam nomadum agunt, non vigeat stabilis divisio agrorum, saltem propria tentoria, venatus instrumenta aut cavernas sibi constanter adsciscunt: deinde vero brevi post tempore malunt fixas sedes habere, vitamque agricolam ducere incipiunt, atque ita sua sibi vindicant mappalia, suos campos, suum fundum, etc. Uti vides, hoc argumentum est illud ipsissimum quod suo loco adhibuimus [212, II] ad ostendendam naturalem hominis sociabilitatem, et ad communem naturae sensum merito revocatur. [*Pr. Ph.* 323, seqq.] (1)

322. ***Argumentum III.*** Incommoda quae in humano genere, in praesentibus saltem circumstantiis naturae lapsae, exorirentur, si bonorum communitas introduceretur quam adversarii confingunt, luculenter enumeravit et descripsit Aristoteles lib. cit. *Polit.*, eaque optime ostendunt, quam parum consona naturae ordini sit eiusmodi communitas. Quum enim natura per se tendat in suam conservationem et perfectionem, nequit

---

(1) Apposite rursus Taparellius eamdem rem confirmat ex naturali instinctu, qui in ipsis brutis animantibus conspici potest quoad eas res, quas quodammodo suas effecerunt. " La prova razionale, ait, da noi recata della naturale istituzione del dominio, vien confermata da *un fatto* d'istinto che può osservarsi non pur nell'uomo ma perfin nel bruto; vale a dire da quella naturale indegnazione con cui ci sentiam rapire il già posseduto. Osservate due fanciulli che corrono a gara per afferrare un pomo: il vincitore, che ne avrebbe portato in pace la perdita se fosse stato prevenuto dal competitore, con qual senso di sdegno sel vede rapire, se questi, abusando di una forza superiore, glie lo voglia strappar di mano! E con quale stizza vedete ringhiar un mastino, a cui il compagno voglia strappar di bocca un brano di quella carne che già egli afferrò! Lungi da me il pensiero di dare al cane *idea di dritto:* egli si muove, o piuttosto *è mosso,* pel naturale istinto; ma questo istinto ci mostra che la Provvidenza creatrice vide esser necessità nell'animale il possesso pacifico del bene *occupato,* e ne impresse nei bruti stessi un cotal rispetto naturale, che frena non di rado il più forte anche a fronte del più debole. „ (*loc. cit.* n. 403.)

existimari ut a natura profectum, quod vergeret in ipsius perniciem, sed potius res huiusmodi eius naturali propensioni opposita dicenda erit. Iam age, id Philosophus demonstrat tum ostendendo mala quae statim ex tali communione sequerentur, tum considerando ingentia humanitatis bona quae statim inde excluderentur.

Ac primo quidem, manifesta est ingens confusio, et innumerae quaerelae ac iurgia quae in ea hypothesi enascerentur. Nam ex una parte, si minus physice, moraliter saltem, impossibile est, ut aequaliter inter omnes distribuantur onera et fructus: quin haec ipsa aequalis distributio, utpote contraria naturali diversitati virium et ingenii singulorum, innumerarum dissensionum seges foret inexhausta. Dempta autem hac aequalitate, alia eaque gravissima iurgiorum origo. *Nam*, inquit Aristoteles, *cum in fruendo et in opere faciendo laboreque sufferendo non est aequalitas sed inaequalitas, necesse est criminationes et querelas oriri adversus eos, qui fruuntur quidem multis aut percipiunt multa, parvos autem labores capiunt, ab iis qui pauciora quidem percipiunt, plures autem labores sufferunt.* Quare optime concludit. *In summa, cum una vivere et rerum omnium humanarum communionem habere difficile sit, tum maxime talium.* Confirmat hanc rem sagax philosophus tum exemplo sociorum, qui in peregrinando bona quaedam ex indiviso possident, quique propterea de rebus ante pedes positis et parvis dissidentes graves inter se offensiones et inimicitias suscipiunt: tum exemplo etiam domesticorum et servorum, inter quos tot discordiae passim oriuntur quoad bona in quibus simul communicant.

Bona vero quae ex humano genere exularent, si adversariorum hypothesis ad praxim reduceretur, haec recensentur ab Aristotele. Primum est ipsa vitae prosperitas in agrorum cultura ceterarumque artium. Ut enim paulo ante dictum est, quae communiter possidentur, ut dici solet, communiter negliguntur, deficiente nimirum necessitate et spe lucri, quae duo reipsa deficerent, si systema communistarum et socialistarum reciperetur. Praeterea, inquit Aristoteles, *nemo dicendo consequi possit,*

quantum referat ad voluptatem, existimare aliquid esse proprie suum. Non enim frustra ipse erga se amicitiam gerit, sed hoc a natura est insitum. Tertio, existente praefata bonorum communione, necesse est de medio auferantur virtutes, quae circa largitionem propriorum bonorum versantur, vel eam subaudiunt, puta liberalitatem, munificentiam, gratum animum, aliasque consimiles. Quocirca optime rursus concludit. *Perspicuum igitur est, esse commodius et praestabilius, bona quidem esse propria, usum autem eorum communem*, liberaliter scilicet et munifice ea ceteris largiendo.

Vis recitati argumenti eludi non potest, si quis illud retorquere vellet in incommoda etiam gravia, quae quandoque oriuntur ex proprietate bonorum. Respondet enim optime Philosophus, incommoda id genus, puta lites, falsa testimonia, assentationes, non existere propterea quod bonorum non sit communicatio, sed propter improbitatem. *Nam*, inquit, *etiam eos, qui bona communiter possident atque inter se communicant, multo magis inter se dissidere videmus, quam qui seorsum facultates habent. Sed paucos spectamus ex communicatione bonorum inter se dissidentes, cum multis proprie rem familiarem possidentibus comparantes.* Praeterea, in ea re non solum spectari debent incommoda, quae gignuntur a malis exorituris, sed etiam quae existunt ex defectu bonorum. Patet autem ex dictis, longe maiora esse bona quae ex divisione bonorum sequuntur ob ipsam rei naturam, quam sint mala illa quae per accidens et propter improbitatem hominum cum tali divisione connectuntur. (1)

---

(1) Demonstrationem a Philosopho traditam quam hic attulimus, paucis et nitide sic resumit more suo B. Thomas. " Dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit

323. *Coroll. I.* **Ius duplex proprietatis a natura concessum.** Ex dictis duo facile colliguntur. Ac primo quidem patet, duplicem esse modum divisionis dominiorum in res materiales, qui secundum naturae ordinem hominibus conceditur, alterum scilicet *individualem*, alterum vero *collectivum* seu *communem*. Quid haec inter se differant, ante explicatum habes [315]. Loquor autem hic de dominio communi, quod sit vere eiusmodi, *actu* scilicet et *positive*. Ratio clara est. Quum enim homo iuxta naturae ordinem dupliciter spectari debeat, nimirum vel secundum se et in propria personali independentia, vel prout est pars seu membrum societatis quam efformat cum aliis; dominium autem proprietatis in res materiales ordinetur in eius commodum et perfectionem: hinc sub utroque respectu inde utilitatem et emolumentum ex ipsius naturae intentione suscipere debet. Quare sub priore adspectu capax est dominii individualis; sub altero, dominii collectivi seu communis. Patet autem hoc postremum esse multiplex, pro diversitate scilicet associationum quarum evadit membrum, quae quidem aliae sunt perfectae et publicae, qualis est civitas, aliae vero imperfectae et privatae, cuiusmodi est domus, vel quae libero et legitimo consensu solent iniri causa commercii, litterarum, educationis, etc. Quare non omne dominium privatum est individuale; tametsi saepenumero ex individuali nascatur, puta cum plures res proprias, quibus individuali titulo iam fruuntur, libero et legitimo con-

---

in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est: unde videmus, quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum: et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias; sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit I. Timoth. ult. 17. *Divitibus huius saeculi praecipe... facile tribuere, communicare de bonis* etc. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 66. a. 2.)

sensu in commune conferunt ut ab iis simul ex indiviso possideantur. Ceterum de hac re plura, ubi de contractibus et libertate associationum sermo erit.

324. *Coroll. II.* **Divisio dominiorum, per se et in genere considerata, est de lege naturae.** Intelligitur etiam ex dictis, ius proprietatis quod asseruimus, legi naturae non solum esse plane conforme, sed in aliquo vero sensu inter eius praecepta merito adnumerari, adeoque vere dici posse illud esse *de lege naturae*. Hoc porro accipi debet consimili plane ratione ac asseruimus agentes de naturali hominis sociabilitate [213]. Quemadmodum enim lex naturae, etsi non praecipit singulis hominibus ut sint membra societatis perfectae sive civitatis, praecipit tamen universe et in genere, ut diversae familiae sufficienter multiplicatae in unam vel plures societates civiles congregentur: sic etiam non exigit quidem ut singuli homines vero aliquo dominio proprietatis actu fruantur individuali aut collectivo, exigit tamen ut in praesenti statu humani generis, et in tanta hominum multitudine, prout nunc existunt, non sit illa bonorum communitas quam communistae et socialistae proponunt, sed dominia rerum uno vel altero modo sint divisa in proprietates diversas, easque etiam privatas et individuales. Contrarium enim cederet in perniciem humani generis: quod autem est eiusmodi, naturali lege prohibetur. Apposite Card. De Lugo, qui in hac re multo cautius locutus est, quam complures alii veteres scholastici. Quaerens itaque, quo iure facta sit in humano genere divisio dominiorum, haec habet. " Certum imprimis est, omnia de facto non esse communia, sed multa esse sub aliquorum dominio. Certum quoque est, hoc *non solum licitum esse, sed etiam expediens, imo et necessarium ad vitam politicam humanam*. Si enim omnia communia essent, cum communia facile negligantur, cessaret magna ex parte diligentia in excolendis agris, in conservandis fructibus, et procurandis quae ad vitam humanam necessaria sunt. Pauci enim essent, qui ad communem solum utilitatem laborare vellent nihil sibi proprium sperantes, quod non haberent qui ea omnia negligerent. Unde bella,

iurgia et dissensiones frequenter nascerentur, omnibus rapientibus quaecumque invenirent, et vi usurpantibus potentioribus ad proprium usum. *Cum hoc tamen stat, quod in aliqua bonorum congregatione* utile sit ad pacem, nihil proprium singulos habere, ubi nimirum propter singulorum perfectionem et animorum concordiam haec omnia inconvenientia facile vitantur, deputatis aliquibus qui res communes administrent et singulis necessaria provideant, prout fit in coetibus religiosis, et initio nascentis Ecclesiae fideles Hierosolymitani aliquamdiu observarunt. In tanta vero hominum multitudine modus ille vivendi utilis non esset, quia perfectio apud paucos reperitur. Unde, crescente etiam fidelium multitudine, oportuit fideles dominia etiam privata retinere. Quod etiam in ipso statu clericorum factum est, qui cum initio vitam etiam communem agerent, crescente tamen eorum numero, propter eadem inconvenientia oportuit, quod proprium haberent, et vita illa communis apud paucos et electos, hoc est penes religiosos retineretur. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 6. n. 1.) Hinc, refutatis nonnullis argutiis, quae contra tunc temporis dicebantur, sapienter concludit, praedictam divisionem dominiorum esse de iure naturae *praecipiente*, siquidem, inquit, *ius naturale praecipit ea, quae necessaria sunt ad hominum pacem, ad quam diximus necessariam esse omnino eiusmodi rerum divisionem.* Locuti autem sumus de genere humano, prout nunc est: quid enim dicendum foret de alia eiusdem conditione, puta in statu innocentiae, paulo infra aperiemus.

SECTIO III.

Examinatur sententia eorum qui iure positivo dumtaxat divisionem dominiorum cohonestant.

325. **Sententia Hobbesii aliorumque politicorum.** Nota est efferata sententia Thomae Hobbesii, instituto-ris Caroli II regis Angliae, qua, ut praesertim docet in libro edito, cui titulus *De Cive*, unicuique ab ipsa natura conceditur ius in omnia, ut scilicet singulis liceret facere quaecumque et in quoscumque, itemque possidere, uti, frui omnibus quae vellet et posset: unde bellum omnium in omnes ab eo constitutum tamquam naturalem statum hominis. Patet, nihil admodum de ratione iuris, nedum dominii, in tali theoria elucere quod vere sit eiusmodi. Quale enim est hoc ius quod ceteri pro libitu violare possunt? Quum autem, ex huius auctoris sententia, inde enata sit tota quanta est humana societas, ob metum scilicet, quo sponte naturae in descripto statu quisque impellitur adsciscendi sibi socios, ut facilius et constanter se possit defendere adversus aliorum conatus; nihil mirum, si ex hac associatione tantum repetatur etiam omnis omnino reverentia erga res alienas, adeoque suprema civilis potestas constituatur tamquam originarius et unicus fons divisionis dominiorum et proprietatis. Atque haec est sententia politici Angli, quam uno fere saeculo post novis curis elucubravit J.-J. Rousseavius, ut opportuniori loco plenius exponemus. Huic opinioni adstipulantur, temperata subinde verborum et practicarum conclusionum cruditate, Bentham (*Traité de la législation*, c. 18.), Montesquieu (*Esprit des lois*, lib. 26.), Jouillier (*Le droit civil français suivant l'ordre du Code*), ac generatim politici illi omnes qui recentiori *statolatriae* plus minusve se mancipaverunt. Licet procul dubio mi-

rari, quod sententiae adeo communismo et socialismo faventes passim vulgatae sint, et socialis ordo adhuc perduret! (1)

326. Sententia scriptorum, qui ad ius gentium mere positivum divisionem dominiorum retulerunt. Ut praecedens opinio ad ius positivum civile, ita alia celebris sententia ad *ius gentium* illudque *mere positivum* totam iustitiam, qua divisio dominiorum cohonestatur, revocandam esse putavit. Prae ceteris dignissimi sunt qui memorentur Ludovicus Molina, et Franciscus Suarez, quos etiam complures alii more consueto sunt sequuti. Pretium operae est eiusmodi placitum accurate et fideliter referre, ne caece viros, ceteroquin doctissimos, sequamur in his etiam quae parum castigate scripserunt.

1. Imprimis itaque in hac sententia supponitur, antequam res materiales sub proprietate huius vel illius constituerentur, et sic dominia dividerentur, eas fuisse toti humano generi non *negative* tantum, sed *positive communes*. Id data opera docet Suarez. Distinguit duplicem sensum, quo ius accipi consuevit, quandoque scilicet pro lege, quandoque vero pro dominio vel iuridica facultate ad actionem aliquam. Concedit autem, non fuisse ullum naturae praeceptum de communione bonorum,

(1) " Mirabeau professa crûment cette opinion à l'Assemblée constituante. *La propriété particulière*, dit-il, *est acquise par la force des lois, c'est la loi seule qui la constitue.* Tronchet, un des trois rédacteurs du Code Napoléon, émettait le même sentiment, *les lois seules*, selon lui, *ont constitué l'origine et le droit de la propriété.* Robespierre, à son tour, définit la propriété, dans sa déclaration des droits de l'homme: *le droit qu'a chaque citoyen de jouir de la portion de biens qui lui est garantie par la loi.* Ainsi il n'est plus question de nature, d'équité, de travail, de liberté, ni de volonté privée: mais de lois civiles et de plébiscites! tel est le droit nouveau. On voit partout les traces des erreurs de Rousseau, faisant dériver tous les droit du contrat social. Faut-il s'étonner que le peuple, imbu de cette doctrine et méprisant les vains scrupules de la justice, aspire à s'emparer de la fortune des riches? Qu'on change la loi civile par un décret populaire et tout devient légitime. Le nom même du vol doit être effacé du vocabulaire, ou, s'il reste, c'est pour être appliqué à la propriété. „ *Institutes du Droit Naturel...* par M** B** (De Lehen) to. 1. n. 270, note.

quod consequenter prohibeat divisionem eorumdem, quemadmodum nulla est lex quae prohibeat servitutem oppositam naturali libertati qua nemo per se subiicitur alteri. " At vero, addit, si loquamur *de iure naturali dominativo*, sic verum est, libertatem esse de iure naturali positive, et non tantum negative, quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis. Communitas etiam rerum aliquo modo pertineret ad dominium hominum ex vi iuris naturae, si nulla esset facta rerum divisio, *quia homines haberent positivum ius et actionem ad usum rerum communium*, ut est per se evidens et recte probat prima obiectio facta. (1) Nam hac ratione libertas est de iure naturae potius quam servitus, quia natura fecit homines positive (ut sic dicam) liberos *cum intrinseco iure libertatis*, non tamen ita fecit positive servos, proprie loquendo. *Similiter contulit communiter dominium rerum omnium, et consequenter unicuique dedit potestatem utendi:* proprietatem autem dominiorum non ita contulit. „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 14. n. 13.) Citat pro hac sententia L. Molina, cuius verba paulo post exscribemus.

II. Descriptum ius dominativum, positive commune in res omnes, a natura toti humano generi collatum, mutationem subire potest licite, oppositam scilicet introducendo rerum divisionem. Ut enim dictum est, non est naturae lex, quae iubeat eam communionem conservare, adeoque oppositam divisionem prohibeat: quemadmodum contingit in congenito iure propriae libertatis, quod tametsi sit positive unicuique a natura concessum, potest tamen auferri aut restringi, vel libera renuntiatione, vel a superiore potestatem habente. Et in hoc, ait Suarez, differt ius naturale *praeceptivum* a *dominativo*, " quia illud prius continet regulas ac principia bene operandi quae continent necessariam veritatem, et ideo im-

(1) Obiectio haec est, quia secus (si scilicet res ex iure naturae dicantur negative tantum communes, quatenus eorum divisio eo iure non prohiberetur), non magis libertas quam servitus, nec magis communitas quam divisio rerum esset de iure naturae, quia nec etiam servitus et divisio naturali iure prohibentur.

mutabilia sunt: fundantur enim in intrinseca obiectorum rectitudine vel pravitate. Ius autem dominativum solum est materia alterius iuris praeceptivi, et consistit, ut sic dicam, in facto quodam, seu in tali conditione vel habitudine rerum. Constat autem, res omnes creatas, praesertim incorruptibiles, habere a natura multas conditiones, quae mutabiles sunt et per alias causas auferri possunt. *Sic ergo dicimus de libertate et de quocumque iure simili, etiamsi positive sit a natura datum, posse per homines mutari*, quia in singulis personis est dependenter vel a sua voluntate, vel a republica, quatenus habet legitimam potestatem in omnes personas et bona earum, quantum ad debitam gubernationem necessarium est. „ (*loc. cit.* n. 15.) Expresse autem monet, durante praedicto statu, communitatis scilicet rerum a natura positive humano generi concessae, *positivum praeceptum* naturae fuisse, ut nemo prohiberetur nec impediretur ab usu necessario communium rerum; sicut e contrario, quamvis divisio rerum non sit praecepta iure naturae, tamen postquam facta est, et applicata sunt dominia, ius naturae prohibet furtum, seu indebitam acceptionem rei alienae. Ita fere loc. cit. n. 13.

III. Reliquum est, ut in tradita theoria explicetur, qua ratione seu titulo eiusmodi immutatio sit facta, ut quae prius ex naturali iure erant positive communia omnibus hominibus, deinceps evadere inceperint specialibus divisa dominiis. Id porro memorati auctores repetunt ex communi ipsorummet hominum placito, communi usu et consuetudine manifestato, et commune quoddam *ius gentium* constituente. Ita expresse Suarez (*De Legibus*, lib. 2. c. 17. seqq.), ubi etiam data opera ostendit, tale ius esse *mere positivum*, ut alibi late exposuimus [218]. Id ipsum docet Molina, cuius doctrinam Suarez approbat, ut paulo ante notavimus. En verba huius scriptoris. Quaerens quo sensu verum sit, quod communiter dici consuevit, nempe de iure naturali fuisse omnia communia, iure vero gentium introductam factamque fuisse rerum divisionem, sic respondet. " Sensus enim est, spectata prima rerum constitutione, qua res a

Deo conditae et donatae sunt generi humano in commune, nihil cuique appropriando, spectatoque iure quod tunc erat, anteaquam quicquam iure positivo ac gentium fuisset introductum, in hoc sensu, iure naturali fuisse omnia communia, *quod contra ius naturale fuisset, prohibere quemquam usu cuiuscumque illarum, fieretque illi iniuria, eo quod communes essent sibi cum reliquis hominibus.* Quia tamen Deus ita generi humano in commune res donavit, ut nec praeceperit ut haberent eas communes, nec prohibuerit ut eas inter se dividerent, praesertim si id temporis successus generisque humani status postularet, sane homines post lapsum in peccatum, postulante id recta ratione, dividere eas inter se potuerunt, reque ipsa diviserunt, tum ut melius administrarentur, tum etiam ut pax inter homines servaretur, quae sane, si omnia omnibus universim essent communia, servari nulla ratione posset. *Ius ergo positivum, ex communi hominum tacito vel expresso beneplacito, aut ex primorum parentum vel Noë post diluvium statuto, aut alterius quem sibi in principem elegissent, efficere potuit ut, quod ante rerum divisionem esset contra ius naturale, ea facta advenienteque circumstantia ex parte obiecti appropriationis rerum, iuri naturae non repugnaret. Eaque de causa, post rerum divisionem, licitum est cuique prohibere ab usu rei suae quemcumque alium, qui ea extreme aut graviter non indiguerit.* „ (*De Iustitia et Iure*, tract. 1. Disp. 4. n. 8.) Eamdem doctrinam paulo infra repetit et latius evolvit (Tract. 2. Disp. 20.) In eamdem sententiam concessit Samuel Pufendorff (*Ius Naturae et Gentium*, lib. 4. c. 14.), quatenus et ipse repetit ex communi populorum placito et quasi contractu, ut divisa et unicuique propria evaserint bona, quae in primaeva institutione naturae erant toti humano generi positive communia quoad usum. Confer I. Schwarz. (*Institutiones Iuris publici Naturae et Gentium*, Pars 2. tit. 2. Instr. 2.)

327. **Quo sensu ius positivum in duplici exposita theoria sit intelligendum.** Ne autem error in re adeo gravi subrepat, sedulo notandum est, duplici sensu eoque valde diverso intelligi posse ius illud mere positivum,

sive civile, sive gentium, quod expositae sententiae patroni constituunt tamquam proprium fontem divisionis dominiorum. Ut enim suo loco declaravimus [195], ius, quemadmodum et lex, positivum dicitur propterea quod est ex voluntatis institutione naturae superaddita, adeoque ius mere positivum illud erit, quod sic ex tali voluntatis institutione procedit, ut a naturali rerum ordine minime exigatur. Quum autem hic sermo sit de iure positivo *humano*, clarum est ad voluntatem humanam in praesenti recurrendum fore, tamquam ad proximam et propriam causam divisionis dominiorum, si haec iure humano instituta esse dicatur. Dupliciter autem humana voluntas est proxima et propria causa alicuius iuris. Primo quidem, mediante aliquo contractu veri nominis : ex tali siquidem contractu per se oritur obligatio iustitiae et iuris huic obligationi correlativi, ut paulo inferius dicemus explicatius. Secundo, ope potestatis iurisdictionis qua praeceptum aliquod imponatur vel lex feratur. Talis enim potestas ideo iurisdictionis appellatur, quia est constitutiva iuris etiam perfecti in materia iustitiae [187, 309]. Plurimum vero differt inter haec duo. Ad primum enim modum constituendi ius quodpiam nulla opus est auctoritate superioris in subditum ; secus vero in altero, ut patet. Quum itaque asseritur ex humana voluntate, tamquam ex proxima et propria causa enatum fuisse ius proprietatis et dominiorum divisionem in res materiales, id intelligi potest, aut mediante aliqua conventione vel pacto proprii nominis expresso vel tacito, aut ope alicuius legis hac de re latae ab aliquo vel aliquibus potestatem habentibus eiusmodi legem ferendi dominia dividentem. Dicetur autem haec conventio civilis vel gentium, prout vim habere dicatur, vel in aliqua natione particulari, vel in toto humano genere seu familia. Patroni sententiarum, quas exposuimus, uno vel altero modo rem declarant, et quandoque iidem utrumque amplectuntur : saepe etiam valde aequivoce loquuntur, ita ut vix aut ne vix quidem expiscari valeas, utrovis modo rem accipiant. Sunt etiam qui, ut Hobbesius, nomine iuris vix aliud intelligunt, quam meram brutam facultatem, quae

ius potentioris dici solet: sed cum hoc postremo genere hominum nihil est agendum, siquidem hac ratione existentia ipsa iuris proprietatis de medio pelleretur. His itaque sepositis, ac rem agentes cum illis dumtaxat qui existentiam huius iuris revera profitentur, haec dicimus.

THESIS IX.

Sententia eorum, qui privata dominia in res materiales sola humana conventione vel pacto introducta esse autumant, nullo modo est admittenda.

328. ***Demonstratio.*** Nam istiusmodi conventio seu pactio spectari potest vel in fundamento cui innititur, vel in se ipsa, vel in suis consectariis. Atqui sub hac triplici consideratione merito improbatur. Prob. hoc per partes.

I. Tota haec conventio praesumit, tamquam rem indubitatam, res materiales, quae humano dominio possunt esse subiectae, primitus fuisse ex naturae institutione omnibus hominibus positive communes quoad usum. Posita enim, ut arguit Pufendorff (*loc. cit.*), aequali hominum primaeva facultate in res, quae dicebantur *nullius*, nequit intelligi, quomodo nudus actus corporalis unius, qualis est *occupatio*, exempligratia, ceterorum facultati aequali praeiudicare possit, nisi ipsorum aliquo consensu, quo proprio iuri renuntiarent, fuerit introductum. Quae ratio, ut patet, in sola communione positiva urgeri potest. Porro, dicimus, haec positiva communitas, quae in primaevo statu humani generis adstruitur, ficta est omnino. Non enim repeti potest ex concessione Dei positiva: quod enim *Gen.* I, 28.; IX. 1., seqq. legitur, non aliud evincit nisi ius proprietatem adquirendi, concessum hominibus, quod quidem in communione primaeva bonorum pure negativa, qualem ante exposuimus [315], optime omnino intelligitur. Nec etiam colligi potest ex ipso naturali rerum ordine: ut enim ante ostensum est,

huic ordini longe satius consulitur, si res materiales sint sub particularibus dominiis constitutae.

II. Hoc pactum seu conventio vel dicitur pendere ex consensu, tacito saltem, omnium hominum, vel tantum ex consensu eorum qui existebant, quando dominiorum divisio dicitur fuisse primitus introducta, puta quando in aedificatione Babelicae turris confusa fuit communis lingua hominum tunc existentium. *Gen.* XI. Atqui neutrum subsistere potest. Non primum, quia certissimum est, maximam partem humani generis nasci, dominiorum multiplici divisione iure existente, quod ius proinde pendere non potest a consensu eorum qui nondum existebant, quando talis divisio facta est. Nec ulla ratione dici potest, talia dominia, quae iam constituta invenimus cum nascimur, nostro etiam consensu nostraque ratihabitione indigere quo firma permaneant: id enim, praeter quam quod communi hominum sensui repugnat, perinde foret ac rebellionibus et conatibus communistarum devovere res omnes, quae sunt sub aliorum dominio constitutae. Quare dicendum omnino foret, praedictam conventionem firmiter constitutam fuisse per solum consensum aliquorum, qui scilicet primaevae divisioni interfuerunt. Atqui si hoc dicatur, manifesta est contradictio quae a patronis istiusmodi pacti incurritur. Si enim ideo recurritur ad talem conventionem, quia secus, ut dictum est, fieret iniuria his, qui sine proprio consensu spoliarentur illo primitivo iure, quod supponitur ab ipsa natura concessum omnibus hominibus ad usum rerum omnium, cur, quaeso, infinitis propemodum hominibus (totidem scilicet quot nati sunt et nascentur post primaevam illam divisionem) consimilis iniuria non efficitur eo quod sine proprio consensu priventur libero exercitio consimilis iuris?

III. Postremo reprehensione dignissima est haec opinio, eo quod germina communismi et socialismi in se continet. Conventio enim, quae a libera voluntate vim habet, per contrariam voluntatem tolli potest. Si itaque maior populorum pars, vel maior pars civium alicuius nationis ad pristinam communionem bonorum redire

vellet, tunc communismus, vel pro toto humano genere, vel in ea natione, ubi maior pars civium in id consentiret, per se licitus et rationi consonus dicendus foret. Talis enim voluntas maioris partis pro communione inducenda, etiam citra consensum minoris partis, plus certe roboris habere deberet, quam habuerit pro contraria bonorum divisione voluntas paucorum illorum, qui sine consensu posterorum eam introduxerunt, cum praesertim praedicta communio, secundum principia opinionis quam refellimus, sit praestantior, utpote institutionis immediate naturalis.

THESIS X.

Aeque a veritate aberrant, qui divisionem dominiorum primitus ex humana lege derivant, iuris sive civilis sive gentium istiusmodi lex esse dicatur.

329. ***Demonstratio.*** Excluditur haec sententia primo quidem generatim, tum vero considerando specialia incommoda quibus premitur, prout vel ad civile, vel ad ius gentium mere positivum ea referatur.

Argumentum I. Imprimis itaque certum est ex his, quae in praecedentibus dicta sunt, ipsam divisionem dominiorum, et consequens ius proprietatis, esse a natura non solum utcumque permissa, verum etiam intenta. Etsi vero ex ipsa natura non habeatur, quod hic homo in hanc potius rem dominium actu habeat quam in aliam, unicuique tamen congenitum inest ius in liberum exercitium suae activitatis quoad ea omnia, quae licite et sine iniuria aliorum ab ipso fieri possunt. Atqui, his suppositis, manifeste intelligitur ipsa actualis divisio dominiorum, citra interventum ullius legis humanae. Ergo non potest ex tali lege ea divisio repeti. Quocirca optime Card. De Lugo ita refellit hypothesim a Molina probatam, ut ante retulimus [326], qua primaeva divisio do-

miniorum refertur ad consensum communitatis vel principis habentis potestatem super omnes. " Id quod dicebat (Molina), divisionem non potuisse fieri absque decreto aliquo vel communitatis, vel principis habentis potestatem supra communitatem, *durissimum videtur*. Seclude enim omne decretum et leges ipsius etiam Adami, peto, si aliquis propria industria, labore et arte depinxisset pulcram imaginem, aut bellam statuam sculpsisset, nonne iure ipso naturae imago vel statua fuisset in dominio artificis, ut nonnisi furto posset ab eo invito auferri? Quis hoc neget? Item, si aliquis propria industria gregem sibi ovium vel gallinarum procreasset, nonne illa animalia essent iure naturae in eius dominio? An necessarium fuit peculiare Adae decretum, ut greges pecorum, quae Abel pascebat, sui essent, vel ut segetes, quas Cain sua cultura colligebat, essent suae? *Ergo ipsum naturae ius ante omnem legem positivam humanam dividere poterat dominia et de facto dividebat. Unde, sine ullo tali decreto, provinciae et agri esse potuissent primo occupantis, sicut et gemmae aliaque similia essent inventoris, donec ab illo per aliquam positivam legem auferrentur.* „ (*De Iustitia et Iure*, D. 6. n. 4.) Confirmatur ineluctabiliter haec refutatio ex eo quod humana lex, sicut et voluntas, multiplici varietati et mutationi continenter est obnoxia; contra, dominiorum divisio est res omnino constans et universalis, et quidem ita ut, exceptis quibusdam minutioribus formalitatibus, de cetero omnium gentium leges, etiam maxime dissitarum et quoad omnia fere maxime differentium, eodem modo ius proprietatis et iuris adquirendi vel amittendi causas agnoverint ac veneratae fuerint. Id procul dubio manifestissimo indicio est, rem huiusmodi radicem habere non in his legibus, sed in ipsa hominis natura, quae harum ipsarum legum est prima radix et fundamentum.

330. ***Argumentum II.*** Duplici modo concipi potest lex humana, unde dominium proprietatis, praesertim privatae, repeteretur. Primo quidem, si ea dicatur constituta ex potestate iurisdictionis quae propria est singularum societatum civilium, quemadmodum sunt com-

plures aliae leges singularum civitatum propriae. Secundo, si ad mentem Suarezii ea dicatur constituta ex communi placito populorum, quemadmodum sunt cetera quae ad ius commune gentium ex huius doctoris mente pertinere dicuntur, ut suo loco retulimus [218]. Atqui utrovis modo haec res explicetur, gravissimis obnoxia est difficultatibus, nec ulla ratione admitti potest. Et re quidem vera:

I. Prior explicandi modus recta ducit ad communismum, si non anarchicum, legalem certe. Si enim civilis potestas proprietatem subditorum crearet, omnis eius constitutio in hac re iusta esset ac valorem in conscientia haberet. Si itaque legislator civilis proprietatem, quam dicunt communalem, introducere vellet, immo et quaecumque privata dominia demere, talis dispositio valida foret, atque ita cives omnes propriis dominiis uno ictu spoliarentur. Solum expectandum est, ut summam imperii obtineant, qui ex principiis communistarum et socialistarum hanc rem definiunt. Hinc a fortiori de iniustitia damnari non possent aliae dispositiones civiles, quibus proprietatis ius non quidem totaliter de medio pellitur, sed sensim sine sensu imminuitur eiusque exercitium ita obstruitur, ut vix aut ne vix quidem valorem habere videatur. Atqui haec omnia tum his quae dicta sunt hactenus, tum naturae sensui manifeste reluctantur. Docente enim natura, leges ipsas civiles, in dispositione rerum materialium, ad praeexistentem iustitiae normam revocamus, easque iniquas habemus, si quid sanciunt quod iuri proprietatis adversetur. Praeterea, est plane manifesta ratio quae adversus hunc opinandi modum ex ipsa naturali evolutione civitatis seu civilis consortii derivatur. Nam perfectio cuiusque individualis, quemadmodum et familiae, est ipsa natura anterior civitate seu civili societate, ideoque per hanc ea non progignitur, tametsi amplificetur novaque sanctione communiatur. Atqui ius proprietatis est medium per se a natura ordinatum ad perfectionem hominis, non solum prout est membrum civitatis, sed etiam prout est membrum familiae, et secundum quod in sua individuali independentia subsistit,

ut ante ostensum est. Ergo minime potest eiusmodi ius repeti ex civili consortio, quasi in eo et per illud primo enascatur et vim habeat.

II. Posterior explicandi modus, meo quidem iudicio, recidit in praecedentem, ad consectaria quod attinet. Nam iurisdictionis potestas, quae procul dubio necessario requiritur ad istiusmodi legem mere positivam, quae iuris gentium esse dicitur, vel est ipsa potestas politica singulis gentibus communis, vel est altior quaedam auctoritas, humana tamen, quae concipiatur veluti dispersa in toto humano genere, et cui singulae potestates civiles, ut ut invicem independentes, subditae forent. Hoc secundum est plane confictum, et independentiam politicam cuique genti propriam de medio auferret, ut alio loco [219, II] argumentati sumus. Ergo dicendum est, talem iurisdictionis potestatem esse ipsammet auctoritatem supremam politicam cuique genti propriam. Atqui leges, quae ab hac auctoritate feruntur, valent certe pro suis subditis, nec indigent sanctione aliarum nationum. Ergo potestas quaelibet politica, quemadmodum ipsa creavit ius proprietatis pro suis subditis, sic etiam ipsa posset pro libitu illud imminuere et tollere; quod si efficeret, eius dispositio valorem haberet. Uti vides, conclusio est eadem ipsissima ac in argumento praecedente. Quare hac de causa potissimum suo loco reprobavimus explicationem iuris gentium a Suarezio traditam [219, IV], qui certe magis caute in ea re locutus fuisset, si iniquitatem temporum quae patimur, praevidere potuisset. (1)

---

(1) Notandum est hunc Auctorem in tract. cui titulus, *De Opere sex dierum* (lib. 5. c. 7.), ex parte emendasse, quae nimis generatim tradidit in tract. *De Legibus* (lib. 2. c. 17, seqq.), ubi sine distinctione revocat ad ius gentium mere positivum divisionem omnem dominiorum. *Ex parte*, inquam, videlicet, *quoad bona mobilia*, ad quae concedit ius proprietatis citra interventum positivae dispositionis humanae. Quaerit scilicet eo loci, quale dominium proprietatis exstitisset, si Adam non peccasset, ac relata opinione quorumdam auctorum, quam ipse appellat *communem*, negantium in statu innocentiae futuram fuisse rerum divisionem aut privata dominia, haec subdit.

331. *Scholion.* **Quae bonorum communio sit in intentione naturae.** Ex dictis optime confirmatur sententia, quam paulo ante retulimus ex Stagyrita, qua scilicet pronuntiavit, fore commodius et praestabilius, si bona de quibus loquimur, *sint quidem propria, usus autem eorum communis*, ita nimirum, prout exposuit Angelicus ibidem citatus, *ut de facili quis ea communicet in necessitate aliorum.* Atque haec est vera communio bonorum quam natura intendit, quaeque alia est omnino ab ea, quam communistae et socialistae praeoptarent. Optime etiam observat Aristoteles, hoc modo haberi simul tum commoda quae ex divisione talium bonorum enascuntur, tum ea quae in eorum communione Plato suspexit, citra tamen inconvenientia et difficultates quae ex utrovis capite timeri possent. En eius verba. *Quo modo autem nunc vi-*

" Et placet quidem haec sententia quoad assertionem intentam, declaranda tamen convenienter est. Nam imprimis non videtur esse datum in illo statu praeceptum prohibens hanc rerum divisionem; quia nec positivum invenitur, nec naturale colligitur ex principiis rectae rationis. Quia talis divisio de se nec contra iustitiam esset, nec contra aliam virtutem, et posset esse utilis, ut bene explicavit Leonardus Lessius, lib. 2. *De Iustitia*, c. 2. dub. 2. Unde ulterius distinguendum videtur inter bona mobilia et immobilia. Nam mobilia magis subiecta sunt divisioni, quia eo ipso quod occupantur, seu capiuntur, fiunt accipientis. Et hoc ius *videtur fuisse necessarium etiam in statu innocentiae. Nam qui colligeret fructus arboris ad comedendum, eo ipso adquireret peculiare ius in illos, ut posset illis libere uti, et non possent, invito possidente, auferri sine iniustitia.* At vero in bonis immobilibus non esset necessaria similis divisio et de illis principaliter loquuntur dicti auctores. Considerandum vero ulterius est, potuisse homines in eo statu operari terram, et fortasse aliquam eius partem seminare. Inde ergo necessario fieret consequens, ut postquam aliquis particulam terrae coleret, non posset iuste ab alio privari usu et quasi possessione illius; *quia ipsa naturalis ratio et ordo conveniens hoc postulat.* Potuisset etiam usu introduci, ut qui semel illam particulam terrae occuparet, tanquam propriam illam possideret, quamdiu illam non dimitteret; et idem dici potest de particula terrae ad habitationem et quasi domicilium destinata. Haec tamen quasi nihil reputantur; et ideo absolute negatur divisio bonorum in illo statu. Praeterquam quod etiam in illis rebus possent esse variae consuetudines non repugnantes illi statui; quae ex vario arbitrio hominum penderent. Et ideo nil certum de illis dici potest. „

vitur (h. e. cum divisione dominiorum), *hoc si et bonis moribus ornatum atque in ordinem adductum et rectis legibus temperatum fuerit, non paulo praestiterit. Habebit enim id quod ex utroque proficiscitur commodi. Commodum autem ex utroque proficiscens dico, et quod ex bonorum communione, et quod ex proprietate oritur. Oportet enim bona quodam modo esse communia, simpliciter et universe propria. Curationes enim bonorum divisae criminationes et querelas in eos non gignent, sed potius illa amplificabuntur et crescent, unoquoque tamquam rei propriae affixo atque incumbente. Propter virtutem vero ad utendi facultatem bona, ut est in proverbio, amicorum erunt communia.* (2. *Polit.* c. 3.) Haec quidem rectissime dicta esse nemo non videt: si tamen meminerit humanam fragilitatem, facile etiam advertet, quam difficilis sit ea virtus ac recta morum dispositio, quam hic postulat Aristoteles, nisi accesserit superna vis divinae et catholicae *caritatis*. Haec certe si defuerit, difficile admodum recensita incommoda vitabuntur. Confer egregia verba Leonis XIII, quae ante excripsimus [319].

SECTIO IV.

Vera sententia de origine dominii proprietatis.

332. **Praenotanda.** Ex his, quae huc usque polemice disputavimus, magna ex parte intelliguntur simul vera principia, quae de origine iuris proprietatis tenenda sunt. Praestat nihilominus ea pressius ac positiva ratione hic resumere, et sub unum quasi aspectum simul adducere. Prius autem haec observa, maioris perspicuitatis gratia.

I. Nomine *tituli*, ad ius quod spectat, intelligitur [183] proxima causa seu fundamentum unde recta ratione intelligitur, adesse in aliquo facultatem moralem quam ius nominamus. Is alius *originarius*, alius *derivativus* dicitur, si sermo sit de iure proprietatis seu

dominii. Originarius vocatur ille, quo res, antea nullius, alicui personae vel communitati appropriatur et sub eius dominio constituitur: derivativus e converso est omnis alius titulus, quo res ex una persona seu communitate transfertur in aliam.

II. Sedulo etiam distinguere oportet dominium in actu, seu simpliciter dictum, a dominio in potentia. Hoc postremum diminuta omnino ratione dominium vocatur, quandoquidem, proprie loquendo, non est dominium, sed mera facultas illud adquirendi. Exempla facilia sunt. Ceterum observa, hanc facultatem, tametsi in genere *dominii* sit quidpiam potentiale, posse tamen esse in genere *iuris* aliquid vere in actu, si nimirum talis facultas sit eiusmodi, ut citra iniuriam eius exercitio impedimentum afferri nequeat, quemadmodum, ex gr., vere quoddam ius in actu est legitima facultas, qua quis fruitur, accipiendi rem ab alio donatam, et hac acceptione faciendi suam.

III. Revocanda est etiam in memoriam distinctio ante indicata [324], inter dominium prout consideratur secundum se et in genere, et prout concretum evadit in persona vel communitate determinata. Multa enim dici queunt de lege naturae, si priori modo spectentur, quae tamen non sunt eiusmodi, si alia fiat consideratio. Sic, exempligratia, est quidem de lege naturae, ut in humano genere sint viri et uxores, nemo tamen in particulari obligatur ad ducendum virum vel uxorem.

IV. Postremo observandum est, bona quae sub humano dominio constituuntur, esse naturalia, vel industrialia, prout utilia sunt humanae vitae ex se seu antecedenter ad humanam activitatem seu industriam, vel consequenter ad talem activitatem vel industriam. Exemplum bonorum naturalium habes in animalibus, industrialium in operibus artis. Ceterum haec duo nequeunt sic separari, ut vel utilitas, quae est ex natura rei, habeatur undique completa citra omnem humanam activitatem, vel contra haec activitas utiliter ita exerceri queat ut non versetur circa rem secundum se aliquo modo proficuam. Quocirca haec distinctio sic accipi debet, ut

naturalia vocentur ea, quae suam utilitatem primo et potissime habent vi naturae, ut sunt agri, arbores, etc.; industrialia vero, quae suum proprium emolumentum potissime repetunt ex arte humana, puta aedificationem aedium, aliaque innumera quae ut proprius effectus industriae considerantur. Confer quae scite notavit Matthaeus Liberatore (*Principii di Economia Politica*, Parte 1. c. 3.), ubi inter alia optime ostendit fontes seu principia totius utilitatis, quam res materiales afferunt humanae vitae, ad haec duo adaequate revocari, naturam scilicet et humanam artem seu laborem.

His praemissis, sequentibus assertionibus summam doctrinae de primaeva origine dominii proprietatis comprehendere licebit. Ad alias vero sectiones differimus quae dominii translationem spectant.

333. *Dico I.* **Naturalia bona externa, quae humano dominio subesse possunt, per se spectata, sunt hominibus non positive, sed negative communia.**

Prob. 1. pars. Nam haec positiva communitas, puta in terras et animalia, implicaret ius quoddam veri nominis a natura congenitum omnibus et singulis hominibus ad usum talium bonorum, et consequenter officium tali iuri correlativum, ne scilicet quispiam haec bona sibi appropriaret et sub suo dominio constitueret, quamdiu ceteri vel proprio consensu vel aliqua legitima auctoritate praedicto iure (ad usum scilicet talium bonorum) non spoliarentur. Patet hoc ex ipsa notione communitatis positivae, quam ante exposuimus et concedunt quotquot ei patrocinantur [315]. Atqui istiusmodi ius congenitum omnibus hominibus nullum est. Probatur facile. Etenim naturalis ordo non solum approbat, sed etiam inclinat, et aliquo vero sensu praecipit, ut dominia talium rerum sint divisa [324]. Atqui cum hac naturae intentione parum aut nihil cohaeret descriptum ius et officium omnibus hominibus congenitum: sic enim dicendum foret, naturae intentionem per se potius ferri in communionem bonorum, quam in eorumdem divisionem. Ergo non datur istiusmodi ius et officium. Nec dici potest, naturam approbare, immo et praecipere hanc

divisionem, sic tamen ut fiat vel libero consensu seu renuntiatione, vel positivo aliquo statuto seu lege. Nam, praeter manifesta incommoda, quae ante notavimus in duplici hac hypothesi, ea repugnat ipsi naturae humanae, ex cuius consideratione patere debet, quae sit intentio Conditoris in re praesenti. Facultas enim proprietatis adquirendae proxime enascitur ex ipsa natura humana, secundum se spectata, utpote quae provida est et industria, ut ante argumentati sumus. Ergo ea non pendet in unoquoque ab aliorum placito vel praecepto seu lege.

Prob. 2. pars. Sequitur ex praecedente. Certum enim est, eiusmodi bona, secundum se spectata, nulli determinatae personae vel communitati hominum esse appropriata; nihil enim in ipsis invenitur, ratione cuius cedant in utilitatem unius potius quam alterius. Ergo, per se spectata, sunt toti humano generi communia. Non quidem positive, ut ostensum est. Ergo negative, ita scilicet ut, antequam essent alicui appropriata, singuli potestatem haberent, tum ad usum eorum, tum etiam ut ea sibi in proprietatem vindicarent atque adeo excluderent ceteros ne simile dominium in eamdem rem sibi adsciscerent.

Dices. Haec potestas ad usum, quae in omnibus invenitur quoad rem a nemine occupatam, est non solum physica quaedam vis, sed moralis facultas. Ergo est quoddam positivum ius, seu dominium.

Respondeo, hic duo simul permisceri, et eiusmodi confusioni fortasse tota debetur primaeva communio positiva, quam nonnulli doctores imaginati sunt. Primo quidem confunditur *ius*, proprie dictum, cum mera *licentia*, quae duo sedulo distinguenda sunt. Aliud enim est posse aliquid licite fieri, quae quidem potestas non consistit in vi mere physica, sed est vera moralis facultas: aliud vero sic posse aliquid fieri, ut nemo iuste possit exercitium talis facultatis impedire, nisi forte iurisdictionem in eum habeat. Hoc secundum requiritur ad rationem iuris, quod propterea dicitur non solum *moralis facultas*, verum etiam *inviolabilis;* e contrario primum sufficit ut simplex moralis licentia seu facultas habeatur. Porro,

antequam dominia dividerentur, poterant quidem singuli homines licite uti rebus naturalibus, puta fructus decerpere, sed hic licitus usus per se non opus est ut coniungatur cum iure proprie dicto ad usum, etiam in his quae primo usu consumuntur, ut ante [314] notavimus cum Card. De Lugo. Secundo, confunditur ius, in genere consideratum, cum iure dominii; quae duo etiam distinguenda sunt, ut genus a specie sibi subiecta [311]. Iam age, antequam dominia dividerentur, existebat quidem in singulis hominibus, quemadmodum etiam existit nunc in multis, ius occupandi rem nullius et sic eam in proprietatem sibi vindicandi, sed tale ius nec est dominium quoddam, sive directum sive utile, in rem occupabilem, nec praesumit ullum verum dominium commune sub cuius potestate ea res sit constituta. Quare ad factam obiectionem, *concesso antecedente, negatur consequens;* siquidem illatio claudicat utroque pede.

334. *Dico II.* **Praedicta bona, solo spectato naturali iure, fiunt propria primi occupantis.**

Ante probationem observa, nomine *occupationis* intelligi in iure apprehensionem effectivam rerum corporalium nullius cum animo sibi eas ut proprias vindicandi. Dicuntur autem hic *nullius*, quae vel sub alterius dominio non fuerunt, vel pro derelictis a suo domino censentur, id est, eo animo a domino abiecta, ut ea in numero rerum suarum ipse amplius esse nolit. Duo itaque postulantur, ut res id genus occupentur. Primum est interior animi voluntas rem sibi adsciscendi et sub suo dominio constituendi, atque adeo excludendi ceteros ab usu eiusdem. Quare non sufficit intentio eam accipiendi in depositum, aliove consimili habendi modo rei dominium non constituente. Alterum est, ut haec interior voluntas claris signis exterius se prodat activitate libera exterius exercita per ipsam effectivam seu realem prehensionem talium obiectorum, quae vel proprie sit prehensio, qualis contingit, ex. gr., in aucupio, venatione aut piscatione, vel morali existimatione talis esse censeatur, ut cum sepe clauduntur agri vel horti. Si hae duae adsint conditiones et res occupata sit vere nullius,

asserimus, occupatione mediante, verum enasci dominium proprietatis in eam rem penes occupantem, idque inspecto solo iure naturae, h. e. citra ullam humanam conventionem vel legem. Quod quidem facile ostenditur ex dictis.

Et re quidem vera, per descriptam occupationem non aliud habetur nisi humanae activitatis exercitium quoad usum facultatis ab ipsa natura unicuique congenitae, atque adeo immediate concessae, sibi adsciscendi nimirum et proprias faciendi res corporales ad suae vitae usuram et perfectionem ab ipsa natura ordinatas. Atqui talis usus non potest esse frustraneus, sed reipsa consequitur effectum a natura intentum. Ergo per descriptam occupationem res eiusmodi propriae evadunt occupantis, ac proinde sub eius dominio revera constituuntur. Porro, hic nulla intervenit humana conventio vel lex, sed vi solius naturalis ordinis, occupatione supposita, dominium innascitur et adquiritur. Quod autem est eiusmodi, solo inspecto iure naturae vim habet. Ergo, mediante occupatione, solo inspecto iure naturae, res naturales propriae evadunt occupantis.

335. *Corollarium.* Falsum est quod nonnulli oeconomistae recentiores affirmant, dominium nimirum proprietatis a solo labore specificante seu res transmutante esse repetendum. Haec enim opinio manifeste supponit dominium proprietatis non se extendere nisi ad fructus propriae industriae: quod quidem falsum est, ut ostendimus. Praeterea, nemo non videt, eiusmodi *laborem specificantem* esse rem nimis vagam, quae propterea rapacitati communistarum et socialistarum reddit obnoxiam proprietatem omnem privatam. Postremo, sunt res quamplurimae, quae si transmutentur, vel inutiles, vel minus utiles evadunt, ut animalia complura, prata pascuis idonea, silvae, aliaque eiusmodi. Patet, laborem specificantem frustra postulari pro adquisitione rerum id genus. Confer Matthaeum Liberatore. (*Principii di Economia Politica*, Parte 1. c. 6.)

336. *Dico III.* **Eodem naturali iure, homo verum dominium proprietatis adquirit in fructus suae industriae et laboris.**

Probatur facile ex assertione praecedente. Si enim

simplici occupatione res sic devincitur occupanti, ut merito ceteri, ipso invito, excludantur, id a fortiori dicendum venit de his rebus, quae non utcumque apprehenduntur, sed proprio labore et industria novam formam induunt, cuiusmodi sunt opera artis. Luculentius enim in his elucet quasi quaedam explicatio personalitatis operantis, cuius nota quodammodo obsignantur, et idcirco in usu eorumdem persona illa merito ceteris praefertur. In hac autem praelatione potissimum cernitur vis propria iuris etiam stricte et rigorose accepti, quod iustitia commutativa respicit [176]. Praeterea, id manifeste elucet ex dominio utili cuique a natura concesso in propriam vitam. Existente enim tali dominio, nemo citra iniuriam privari potest fructu proprii laboris et operationis. Atqui quisque dominium habet in ea quorum usu nonnisi iniuste privari potest.

337. *Dico IV.* **Tum naturalis aut industrialis accessio, tum etiam, certis in casibus, lex civilis potest esse titulus originarius proprietatis adquirendae.**

Prob. 1. pars. Sub nomine *accessionis* comprehendimus incrementum quodlibet absque aliorum iniuria effectum, quod nostris bonis advenit, sive per naturalem activitatem rerum naturalium (accessio naturalis), puta per propagationem animalium et plantarum, aut alluvionem, sive ope perfectionis proprio labore superadditae (accessio artificialis), puta per aedificationem et constructionem quamcumque. Atqui ius naturale dominium proprietatis concedit in res huiusmodi. Tale enim incrementum vel est effectus rei nostrae, vel est fructus proprii laboris. Si primum, per se adiungitur dominio iam praeexistenti, ut fructus: si secundum, eodem iure ad nos pertinere incipit ac ceteri fructus industriales. Merito autem talis accessio computatur inter titulos originarios: quamvis enim proprietatem supponat in ea bona quibus tale incrementum accedit, non tamen supponit actuale dominium in hoc ipsum incrementum, siquidem nullum datur actuale dominium in rem nondum existentem.

Prob. 2. pars. Certis enim in casibus, bonum com-

mune exigere potest, ut lege humana vetetur ne dominium rei, quae sit nullius, applicetur primo occupanti, et praecipiatur e converso, ut illud ex toto vel ex parte alteri concedatur. Exemplum habes in dispositionibus civilibus, quae extant quoad res inventas, quales sunt thesauri, ut videre licet in lege Iustinianaea, *Institut.* § Thesauros 39. *De rerum divis. et adquir. ipsarum dominio.* Atqui, in ea hypothesi, lex civilis est titulus originarius dominii adquirendi; siquidem eius beneficio res nullius primo adquiritur. Neque obstat, si quis dicat in eo casu rem huiusmodi, puta thesaurum inventum, esse constitutam sub dominio totius reipublicae, adeoque per legem civilem non primo concedi ius proprietatis personae determinatae, sed potius transferri ex tota republica in personam privatam. Tale enim commune sive totius reipublicae dominium (proprietatis) in eiusmodi bona est quid plane confictum, nec ulla ratione comprobatur. Quare dicendum est, talem appropriationem fieri ex potestate illa iurisdictionis, qua magistratus publicus fruitur in personas et operationes civium, quaeque ad exigentiam boni communis potest certis in casibus verum proprietatis dominium eisdem tribuere.

Obiicies fortasse contra hanc ultimam partem. Civilis societas non habet dominium rerum istiusmodi, ut modo concessum est. Atqui nemo dare potest quod non habet. Ergo ea eiusve princeps non potest tribuere tale dominium.

Respondeo. *Dist. mai.:* Civilis societas tale dominium (proprietatis) non habet neque actu, neque virtute seu eminenter, *neg.;* non habet actu, sed virtute tantum, *conc. Contradist. min., neg. conseq.* Potestas scilicet iurisdictionis, qua pollet civile consortium, differt quidem a dominio proprietatis, hoc tamen eminenti quadam ratione continet, pro eo quantum virtutem habet, quoties id est expediens et necessarium ad commune bonum, tribuendi tale dominium alicui vel aliquibus determinatis civibus, quemadmodum videre licet in casu expropriationis, praescriptionis, et similiter in casu allato, de rebus scilicet inventis. Inde etiam fit, quod proprio loco plenius dice-

mus, ut dispositiones, quibus descripta potestate respublica legitime utitur, non solum obligent ex iustitia legali et obedientiae debito, verum etiam ex rigorosa iustitia inducente strictum officium restitutionis, si observatae non fuerint. Confer A. Van Gestel (*De Iustitia et Lege civili*, c. 2. § 1. Groningae 1889).

338. *Dico V.* **Citra dispositionem legis positivae, dominium proprietatis potest esse tum individuale tum collectivum.**

Probatio. Res patet quoad dominium individuale, siquidem titulus occupationis et laboris, quibus iure naturae adquiritur dominium proprietatis, ut ostensum est, saepissime vigere potest in personis individuis, prout individuae sunt, sive independenter a relationibus quibus cum aliis in unum sociale corpus colligantur. Probatur itaque thesis quoad proprietatem collectivam triplici ratione.

I. Potestas adquirendae proprietatis a natura congenita per se ordinatur ad perfectionem totius vitae humanae. Atqui homo suapte natura ordinatur ad socialiter vivendum cum ceteris : haec autem naturalis sociabilitas perfecte quidem in politico seu civili consortio, imperfecte tamen actuatur etiam in aliis minoribus consortiis seu associationibus, ac potissimum in domo seu familia. Ergo potestas adquirendae proprietatis a natura concessa per se ordinatur etiam ad perfectionem talium associationum. Ergo quemadmodum ipsa talia individua, prout individua sunt, citra interventum civilis dispositionis, possunt sibi adquirere proprietatis dominium, sic etiam, citra interventum eiusdem dispositionis civilis, id praestare possunt ut sunt partes seu membra harum associationum, exempligratia, mediante communi occupatione vel labore.

II. Idem manifeste colligitur ex ipso dominio individuali. Tale enim dominium ius tribuit ad omnem usum et dispositionem rei dominio subiectae cuius ea est capax, et prout haec dispositio conducit ad finem a natura intentum in eo dominio concedendo. Atqui manifestissime conducere potest saepenumero ad hunc finem, ut quis

bona sibi legitime adquisita non solum quoad usum sed etiam quoad ius communicet cum aliis : sic enim plerumque longe utiliora evadunt ad vitae usuram et perfectionem: facta autem hac libera communicatione, optime exurgere potest dominium quoddam collectivum. Ergo tale dominium per se exurgere potest ex ipso dominio individuali, atque adeo independenter a civili lege seu dispositione. (1)

III. Accedit denique, quod si tale ius negaretur, necessaria consecutionis lege negandum foret ipsi societati perfectae seu civili consimile dominium : quod quidem nemo illi abiudicaverit. Si enim eiusmodi perfecta societas, prout talis, titulo legitimae occupationis, donationis, aliusve consimilis contractus, rem aliquam possidere incipiat, certum est in eam rem ei competere verum et proprium dominium proprietatis, quod quidem patet esse collectivum. Porro tale dominium et est aliud omnino a iurisdictionis potestate, qua fruitur ea societas in suos subditos, et minime in eadem progignitur propter exerci-

(1) Egregie hoc argumentum evolvit et vindicat Auctor quem ante laudavimus [325 nota]. " De même, en effet, inquit, que du droit de vivre naît pour l'individu celui de s'approprier les biens nécessaires à la vie, de même aussi pour un corps ou pour ses membres pris collectivement, la faculté de poursuivre par une action commune un but légitime produit celle d'acquérir en nom commun les moyens nécessaires pour cela, et de faire respecter cette possession. Le droit naturel d'association entraîne aussi nécessairement celui de propriété collective, et l'on ne voit aucune raison qui permette de violer ce droit, plutôt que celui de propriété personnelle et privée. En vain objecterait-on que cette sorte de biens suppose une espèce de transmission héréditaire, qui n'appartient pas au droit naturel, mais qui ne peut exister que par le bénéfice de la loi civile et par une fiction, en vertu de laquelle on regarde comme une seule personne morale un corps composé de plusieurs membres se renouvelant sans cesse. Car, laissant de côté pour le moment la question de savoir si l'hérédité est du droit naturel ou du droit civil, nous maintenons que l'unité morale d'un corps peut subsister sans fiction légale, autant que le demande la nature du domaine. Un corps en effet peut être constitué de telle sorte que la propriété commune soit censée appartenir partiellement à chaque associé. Alors celui-ci peut disposer en vertu d'un pacte, au moins implicitement contenu

tium huius potestatis, sed solo titulo occupationis vel pacti.

339. *Dico VI.* **Dominium proprietatis, simpliciter loquendo, de iure naturali dicendum est, tametsi participet aliquid de iure positivo.**

Haec propositio spectat potius loquendi modum quam rem ipsam ; est tamen pernecessaria, ne confusio verborum trahat secum confusionem idearum in re gravissima. Facile autem colligitur ex praecedentibus.

Nam, simpliciter loquendo, de naturali iure dicenda sunt ea, quorum vel obligatio vel iuridica potestas immediate imponitur vel conceditur ab ipsa lege naturae. Dico autem *immediate*, h. e. citra humanam voluntatem, quae sit proxima et propria causa talis obligationis vel iuridicae potestatis, quemadmodum contingit in his quae humana lege vel conventione constituuntur. Iam vero tale est dominium proprietatis. Potest enim spectari vel universe et in genere, vel prout est concretum in particulari persona aut coetu. Primo modo, ab ipsa lege naturae procedit obligatio, quae in praesentibus circumstantiis humani generis existit dividendi rerum dominia [324]. Si secundum, ex ipso naturali ordine exurgit, posita occupatione vel labore, quod res occupatae et fructus proprii laboris sub dominio constituantur primi

---

dans l'acte d'association et qui serait de pur droit naturel, de sa portion en faveur des autres, pour le cas ou il cesserait de faire partie de la société. De même les associés peuvent, lorsqu'il survient un nouveau membre, l'admettre à participer à leur domaine pour le temps qu'il passera dans la société, donation qui est un simple contrat de droit naturel. On voit par là comment il peut se faire, sans aucun acte qui sorte des limites de ce droit, que la propriété des biens sociaux repose toujours sur des personnes faisant partie de la société à l'exclusion de tous autres, et comment cette propriété peut sous divers rapports appartenir en même temps à la corporation elle même, et partiellement à chacun de ses membres. Le droit naturel, uni au pacte d'association, suffit donc pour constituer le droit du domaine social, comme il suffit, joint au fait de l'occupation, pour constituer la propriété individuelle. „ (*Op. cit.* to. 1. n. 276.)

occupantis vel operantis. Nec refert quod quandoque, ut concessum est [337], tale dominium habeatur etiam ex dispositione legis civilis, quemadmodum saepenumero adquiritur etiam per contractus. Nam primum non contingit nisi raro et quasi per accidens: alterum vero spectat ad modos, quibus dominium iam adquisitum ex uno in alium derivatur, non vero ad modos originarios proprietatis adquirendae. Atqui quando quaeritur, utrum dominium proprietatis sit de iure naturali an non, spectantur modi originarii illud adquirendi, et quidem secundum id quod communiter et per se contingit. Ergo, simpliciter loquendo, haec res ad naturale ius referri debet.

Addimus autem, nonnihil etiam de iure positivo hic intervenire. Id porro verum est triplici de causa. Prima est, quia unicuique congenita est quidem facultas adquirendi dominium; haec tamen facultas ad actum reducenda est mediante humana activitate rem nullius occupante vel specificante. Dominium itaque *in actu* pendet aliquo modo a voluntate humana, non quidem ipsum constituente, ut contingit in iure simpliciter positivo, sed ponente conditionem, qua existente, tale dominium ex naturali ordine progignitur. Unde plures illud dicunt de *iure naturali hypothetico*. Secunda est, quia hoc dominium est communi consensu omnium gentium agnitum et sancitum. Ut autem suo loco late ostendimus [220, seqq.], talis communis consensus non condit quidem ius et obligationem, sed ius et obligationem naturaliter praeexistentem nova quadam sanctione firmat et roborat: unde enascitur ius gentium, quod sub diverso respectu est simul naturale et positivum, ut ibidem cum Angelico Doctore demonstravimus. Tertia denique causa est, quia ad positivam legem pertinet non solum tueri tale dominium, sed multis in casibus pressius determinare eius limites et ad commune totius societatis bonum dirigere. Inde innumerae leges positivae in hac materia. Atque hae sunt solae et legitimae causae, quamobrem proprietas ita refertur simpliciter ad ius naturale, ut simul, diminuta quadam ratione, referri etiam possit ad ius positivum. Temperandum tamen est, ob improbitatem nostro-

rum temporum, ab hoc altero modo loquendi, ne scilicet hac ratione detur ansa gravissimis incommodis quae notavimus [328, 329]. (1)

SECTIO V.

Obiecta dissolvuntur.

340. ***Obiectio I.*** Argumenta quibus hactenus est ostensum, divisionem dominiorum esse rem iuris naturalis, videntur inniti in vitiis quibus infecta est natura humana. Atqui vitia nequeunt esse ratio iuris, praesertim naturalis et praeceptivi, quale nos asseruimus ius proprietatis. Ergo divisio dominiorum non revocatur ad ius naturale.

---

(1) Id prudenter omnino animadvertit Matthaeus Liberatore sic inquiens. " Presso i moderni, per diritto naturale s'intende tutto ciò che è dettato della ragion pratica, sia a modo di principii, sia a modo d'illazioni; onde esso abbraccia anche il diritto delle genti, nel senso in cui lo prendevano gli Scolastici. Per diritto poi positivo è inteso quello che è dettato dalla pura volontà del legislatore; come sarebbero, per esempio, le pene per tale o cotale delitto, le imposte, e va dicendo: il che gli Scolastici attribuivano al diritto civile. Infine chiamano diritto delle genti quello, che riguarda le relazioni internazionali: sia che provenga dalla legge naturale, sia che dalla universale o quasi universale consuetudine de' popoli inciviliti. Stando così le cose, ci sembrerebbe imprudente e pericoloso oggidì chiamar *positivo* ed *umano* il diritto di proprietà, riferendosi al senso antico di queste voci. Si porgerebbe destro così ai socialisti a giocar di sofismi ed ingarbugliare la questione col sostenere, potersi abolire la proprietà, perchè di diritto non posto dalla natura, ma dall'uomo, riferendosi al senso moderno della parola. Io reputo che sia meglio di usar frasi, non soggette a falsa interpretazione e facili a capirsi da tutti, chiamando diritto naturale la proprietà, nel senso che oggigiorno è in voga, e che in sostanza corrisponde all'antico, qualora lo trasportiamo al parlare moderno..... Oggigiorno la quistione della proprietà, dal recinto delle scuole è uscita nelle piazze; e però grande vuol essere la circonspezione degli scrittori a schivare parole che possono venire abusate. Può qui applicarsi la sentenza di S. Girolamo: *Ex verbis temere prolatis incurritur haeresis.* „ (*Principii di Economia politica*, Parte 2. c. 2. a. 4.)

Respondeo. *Dist. mai.*, omnia et singula, *neg.;* quaedam et ex parte, *conc. Dist. pariter min.*, quatenus titulus iuris adquirendi nequeat esse ipsummet vitium, *conc.;* quatenus, supposito vitio, ratio naturalis nequeat agnoscere ius aliquod et officium, quae in tali hypothesi ipsa naturali lege constituuntur, *neg.*

Facta obiectio duplici ex capite vacillat. Imprimis enim plura ex argumentis, quibus naturale ius proprietatis vindicavimus, aeque valitura forent, tametsi supponeretur natura omnino recta, puta qualis a Deo condita fuit in statu innocentiae et iustitiae originalis. Praeterea, potest optime fieri, ut quidpiam sit medium necessarium, nedum expediens, ad ipsum naturalem ordinem servandum, quibusdam suppositis vitiis, quamvis eiusmodi non foret in alia hypothesi. Tum certe nihil prohiberet, plura iura et officia ex ipso dictamine legis naturalis enasci, etsi eorumdem propria causa non sint ipsa vitia quorum occasione ea existunt. Ad rem De Lugo. " Licet in aliquibus circumstantiis et in aliqua congregatione non esset obligatio faciendi divisionem, quia non esset necessitas ad pacem et quietem humanam, per hoc tamen non tollitur, quod ubi essent aliae circumstantiae diversae, esset obligatio stricta illius, si in illis circumstantiis lumen naturale indicaret, illud esse medium moraliter necessarium ad finem. Atqui post peccatum, in tanta hominum multitudine, illud (divisio dominiorum) erat medium non solum expediens et utile, sed omnino necessarium ad finem pacis et quietis. Ergo in circumstantiis praesentis status, et respectu totius multitudinis hominum, ius ipsum naturale obligabat, secluso omni humano praecepto, ad divisionem faciendam. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 6. n. 4.) Adverti insuper debet, inclinationes hominum pravas aeque ac mala physica, ob quae in praesenti statu naturae lapsae speciali ratione necessaria redditur bonorum materialium divisio, pariter futura fuisse in statu naturae purae, in quo et peccatum originale abesset, ac donum integritatis et iustitiae originalis Deus homini minime contulisset. Tales enim inclinationes et mala sunt naturales defectus humani compositi eorumdemque ablatio est gratuitum Dei

beneficium. Quare hoc titulo etiam manifeste elucet in ipsa natura humana fundari praedictam bonorum divisionem.

341. ***Obiectio II.*** Res naturales homini inferiores, ut terra eiusque fructus, animalia, etc., sunt a Deo conditae in utilitatem omnium hominum. Ergo ex ipsa institutione divina sunt constitutae sub dominio communi et indiviso omnium hominum. Atqui divisio dominiorum repugnat tali communi et indiviso dominio, ut patet ex terminis. Ergo talis divisio, saltem quoad res eiusmodi, adversatur divinae institutioni.

Respondeo I. Haec obiectio, si quid evinceret, nimium sane probaret contra mentem ipsius obiicientis. Inde enim imprimis colligendum foret, divinae institutioni adversari, quod diversae societates invicem independentes formentur, quae diversas terrae partes sibi proprias efficiant. Quod quidem si verum foret, ansa daretur uni regno fortiori, ut sub praetextu iuris divini cetera invaderet ac, ut modo loquuntur, sibi *adnecteret.* Ad rem Matthaeus Liberatore. " Quando i Barbari calarono in Italia, ben avrebbero potuto dirci: Noi non vi facciam nessun torto; perciocchè la terra è retaggio di tutti. Con che titolo ne avete usurpata la più bella e fertile contrada? Si badi bene: non si può assalire il diritto di proprietà individuale senza assalire il diritto di proprietà nazionale. La ragione per l'uno e per l'altro è la medesima; e per l'uno e per l'altro bisogna riconoscere la legittimità dell'occupazione. „ (*Principii di Economia politica*, Parte 2. c. 1. a. 4.) Praeterea, si facta obiectio valeret, nec homini competere posset proprietas in fructus sui sudoris et laboris, atque ita nec iure posset, ex. gr., excludere ceteros a domo quam sine eorumdem iniuria ipse sibi aedificavit. Ratio perspicua est. Ut enim ei competat dominium in domum, necesse est ei conveniat etiam consimile dominium in solum quod ea domus occupat, item in lapides, caementa, atque alia quae sunt eius materia. Atqui solum, lapides, caementa, et reliqua materia, ut per se obnoxia, iuxta obiicientem, communi et indiviso dominio, non

possent cadere sub dominio privato ac diviso. Igitur homini ne ipsum quidem dominium in domum a se aedificatam posset competere. Postremo, dicendum etiam foret, in ea hypothesi, feras quae libere vagantur, a nemine capi posse, vel si capiantur aut occidantur a quopiam, sub legitimo dominio esse debere ceterorum omnium hominum, idque ipso naturali iure. Id autem communi sensui repugnat et risum meretur.

Respondeo II. *Conc. antec., neg. consequens.* Ex eo quod res naturales homini inferiores ex intentione Conditoris cedere debeant in utilitatem totius humani generis, non solum non infertur, eas propterea esse constitutas sub communi et indiviso dominio omnium hominum, quin immo manifeste colligitur oppositum. Media enim oportet fini esse proportionata. Atqui, ut ostensum est, longe melius huic intentioni Conditoris consulitur, si eae res naturales sint quoad proprietatem divisae, et communes dumtaxat quoad usum, eo sensu scilicet, quod liberaliter a propriis dominis in ceteros diffundantur. Nec refert quod ob hanc intentionem Conditoris omnia (naturalia) initio dicantur fuisse iure naturae communia. Id enim intelligi debet *negative* tantum, sensu ante declarato, quatenus scilicet, ut optime inquit De Lugo, *natura ipsa nulli privato alicuius rei dominium applicuit; rursus, quatenus dominium eorum erat penes totam eorum communitatem, sicut solent esse penes communitatem alicuius civitatis ligna vel arbores certi montis, ita ut, antequam caedantur, sint omnium, postea vero illius qui succidit. Sic bona erant penes communitatem hominum, ita tamen ut natura ipsa permitteret fieri occupantis et appropriantis sibi.* (*De Iustitia et iure*, D. 6. n. 3.)

342. ***Obiicies III.*** Occupatio est quoddam factum. Atqui factum non gignit ius. Ergo ius dominii ex tali occupatione progigni non potest.

Respondeo. *Dist. mai.* Occupatio est nudum factum, nullum scilicet respectum habens ad ordinem naturali lege sancitum, *neg.;* est factum quo concretus redditur ordo naturali lege sancitus, *conc. Contradist. min., nego consequens.*

Si quis bene consideret, nullum omnino ius in homine enascitur nisi consequenter ad aliquod factum. Non enim aliquo iure fruitur, nisi supposita eius existentia, quae est quoddam factum contingens. Idem a fortiori dicendum de illis iuribus, quae in actum non reducuntur nisi consequenter ad facta contingenter ipsi existentiae superaddita. Tale factum porro est libera activitas, quae requiritur ut, occupatione mediante, exerceatur facultas naturaliter concessa cuique res naturales sine iniuria aliorum proprias sibi efficiendi. Ius itaque in casu non praecise oritur ex ipso facto, sed ex lege naturae, cuius ordinatio per facta eiusmodi concreta redditur.

Instabis. Per talem occupationem ceteri spoliantur libero usu quo ante occupationem fruebantur in rem occupatam, idque citra eorum consensum. Atqui id videtur iniustum. Ergo occupatio non est per se iustus titulus dominii adquirendi.

Respondeo. *Dist. mai.:* si eiusmodi usus intelligatur quasi species quaedam dominii, quo res naturales forent positive communes omnibus hominibus, *neg.;* si usus eiusmodi intelligatur, ut licitum exercitium facultatis a natura concessae, *subdist.:* hanc facultatem extendendo ad tales res sive occupatae fuerint, sive non, *neg.;* eam extendendo ad res quamdiu occupatae non fuerint, *conc.* Solutio patet ex his quae dicta sunt [333], ubi notavimus confusionem duplicem quae ab adversariis hac in re incurritur. Certe quidem, si nimis quispiam urgere vellet hunc arguendi modum, non solum communionem bonorum materialium in societate, immo etiam uxorum et filiorum, iuxta putidissimum errorem Socratis et Platonis, propugnare deberet. Unusquisque enim facultatem habet a natura ducendi uxorem, quae quidem facultas secundum se non respicit unam mulierem potius quam aliam. Deducemusne propterea, vel fieri iniuriam ceteris hominibus, si absque eorum consensu una prae alia ducatur, vel posse quempiam ducere etiam eam quae cum alio iam matrimonium inivit? Non puto.

Urgebis. Si occupatione ius proprietatis acquireretur, homo individuus proprium efficere posset immensum

telluris spatium, puta integram terram continentem. Atqui id sensui communi repugnat.

Respondeo. *Nego antecedens*, siquidem quod eo asseritur est simplex lusus imaginationis. Ut enim ante exposuimus [334], ad occupationem de qua loquimur, non sufficit simplex voluntas rem aliquam habendi ut suam, sed praeterea requiritur effectiva seu realis rei apprehensio, quae morali saltem aestimatione vere sit eiusmodi. Patet autem, apprehensionem talem immensi spatii fieri minime posse ab homine individuo, utcumque hic spatium illud velit aut etiam imaginetur, tum quia desunt vires ad id efficiendum, tum quia, attenta multitudine hominum, dum unus partem terrae occupare incipit, alius incipit occupare aliam et sic porro. Hinc, historia docente, magna telluris spatia a multis simul hominibus vel integro populo, ingentes vero orbis terrarum partes vel continentes a pluribus gentibus occupatae fuerunt. Timor itaque professoris Ahrens, qui recitatam proponit obiectionem (*Cours de Droit Naturel*, §. 57.), est vere inanis. Praeterea, notandum est, ut in aliis, etiam in iure proprietatis dari quosdam limites, ut mox dicemus, quos transilire non licet. Haec autem transilitio procul dubio eveniret in ea occupatione quae obiicitur, si ad actum reduci posset. Quare etiam ex hac parte vacillat facta obiectio.

343. ***Obiectio IV.*** Supposito iure proprietatis, praesertim stabilis et ruralis, vitari non potest, quominus magna existat inaequalitas inter homines quoad vitae commoditatem aliasve conditiones. Atqui id naturae repugnat: omnes enim homines sunt natura aequales.

Ante responsionem observo, descriptam hominum inaequalitatem futuram quoque, in hypothesi communistarum et socialistarum. Nam, etiam facta aequali distributione bonorum quam ipsi vellent, sola ingeniorum moralis varietas eam continuo everteret. Alii enim aliis sunt avidiores aut contra temperantiores; hi etiam illis praecellunt animi perspicacia et industria; non omnes praeterea aequalem curam habent bonorum quae adquisiverunt. Hae omnes varietates aliaeque his consimiles illam ipsam

inaequalitatem immediate crearent, quae per aequalem distributionem bonorum ablata fuisset. Praeterea notandum est, hanc inaequalitatem maxima ex parte enasci ex ipsa libertate humana. Eo ipso enim quod actio humana libere exerceatur, necesse est diversorum hominum actiones in iisdem etiam rerum adiunctis multum differant, atque haec activitatis diversitas magnam etiam varietatem per se inducit in ipsis effectibus qui inde proficiscuntur in ordine, sive individuali, sive sociali domestico vel civili. Porro qui proprietatis ius convellere vellent, ii sunt potissime, qui naturalem cuiusque libertatem et independentiam perpetuò in buccis habent et quaqueversus decantare non cessant. Sic itaque in forma respondeo ad factam obiectionem.

Conc. mai. Neg. min. Ad probationem *dist.* Omnes enim homines sunt natura aequales, si specifica tantummodo praedicata singulorum spectentur, *conc.;* si, praeter specifica, considerentur etiam praedicata singulorum individualia, quae ipse concretus naturae ordo postulat, *neg.*

Solutio manifesta est, si quis advertat legis naturae ordinationem petendam esse, ut suo loco exposuimus [123], ex adaequata consideratione naturae humanae. Haec vero fieri non potest, nisi homo consideretur non solum in abstracto et secundum sua praedicata specifica, verum etiam quoad naturales differentias quibus distinguuntur invicem homines singuli. Hoc modo, ex. gr., alia atque alia est naturalis relatio patris ad filium, quam uxoris ad virum, et ita porro. Existentia harum differentiarum, universe et in genere considerata, pertinet etiam ad naturalem ordinem, quem Deus intendit in humano genere, ac propterea iura et officia, quae inde per se consequuntur, nullo modo dici queunt esse naturae contraria, quin ad ipsam naturae legem mediate vel immediate revocantur. " La natura, scite ait Matthaeus Liberatore, tanto è lungi che voglia l'eguaglianza, che mostra anzi apertamente di volere l'ineguaglianza. Se fosse altrimenti, produrrebbe gli uomini del tutto eguali, ed essa per contrario li produce disuguali, sì nelle forze del corpo, come in quelle dell'animo. Poi se la natura volesse la eguaglianza delle

condizioni, non ordinerebbe l'uomo alla società; la quale, come ognuno intende da se medesimo, richiede essenzialmente disuguaglianza, siccome quella che non è cumulo di parti, ma organismo e però risultato di parti dissimili. La sola eguaglianza che la natura richiede, è quella che riguarda la dignità personale, e la inviolabilità de' diritti di ciascheduno. Ma ciò è fuori della quistione economica, è quistione giuridica. „ (*Principii di Economia Politica*, Parte 2. c. 1. fin.) Confer etiam quae Angelicus tradit *Summa th.* 1. p. q. 47. a. 1., 2. *Cont. Gent.* c. 45., ubi multiplici et profunda ratione ostendit diversitatem et inaequalitatem in rebus creatis esse ex propria intentione Conditoris.

Instabis. Descripta inaequalitate existente ex dominiorum divisione, vitari nequit ut permulti pauperes in societate existant. Atqui id videtur adversari ipsi fini ad quem ex intentione Conditoris bona materialia sunt ordinata, subserviendi scilicet necessitatibus communibus vitae humanae.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Ut pluries diximus, pertinet utique ad naturae intentionem, ut bona materialia sint quoad proprietatem divisa, sed etiam de intentione ac saepenumero de praecepto naturae est, ut ea per beneficentiae virtutem liberaliter tribuantur aliis, praesertim indigentibus. Hac ratione, et non alia, finis rerum materialium, subserviendi scilicet communibus necessitatibus vitae humanae, consultissime obtinetur. Atque huc pertinet praeceptum Apostoli, 1. *Timoth.* VI. fin.: *Divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo* (*qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum*), *bene agere, divites fieri in bonis operibus*, FACILE TRIBUERE, COMMUNICARE, *thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant vitam aeternam.* Confer quae ante diximus [331].

Urgebis rursus. Si divites tenentur ad sua bona communicanda cum pauperibus, ergo in his agnoscendum est ius ad eiusmodi bona. Atqui hoc minime cohaeret cum iure proprietatis in ea bona, quod supponimus adesse in divitibus.

Respondeo. *Dist. mai.:* si sermo sit de iure imperfecto quod non sit obiectum iustitiae proprie dictae, *conc.;* si sermo sit de iure propriae et rigorosae iustitiae, *subdist.:* in casu extremae necessitatis, *conc.;* extra hunc casum, *neg.*

Si defectus mediorum ad vitam sustentandam talis sit ex parte pauperis, ut de ipsa vita periclitetur, tum certe ius proprietatis ex parte divitis colliditur, eiusque efficacia suspenditur ob ius quod pauperi competit in propriam vitam. Tunc itaque verum et proprium ius huic ab ipsa natura conceditur capiendi undequaque id quod ad tale periculum avertendum est necessarium. Neque ullum furtum tunc admittitur, siquidem id censendum est minime fieri, rationabiliter invito domino. Quare in hoc casu concedendum est, fieri veram iniuriam pauperi, si per vim aliove modo consimili impediatur, quominus hanc facultatem exerceat. Extra hunc casum satis est ad naturae scopum, ex parte divitis, generalis obligatio humanitatis et beneficentiae de qua ante locuti sumus [295], quod quidem officium non est iuridicum, sed pure morale, etsi saepe strictam obligationem in conscientia inducat.

344. ***Obiectio V.*** Proprietas, privata saltem, si concedatur, videtur dicenda de iure positivo potius quam naturali. Nam humana voluntate talis proprietas passim modificatur, ac pluribus in casibus vel impeditur iure ne adquiratur, vel adquisita sive ex toto sive ex parte iure etiam aufertur. Atqui quod ita pendet a voluntate humana, de iure potius positivo dicendum est quam naturali. Praeterea, extra statum civilem sanctionem et tutelam non haberet. Ergo tamquam creatura civilis videtur consideranda.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad 1^{am} probationem, *conc. mai., neg. min.* Ad 2^{am} vero probationem, *dist. antec.*, si sermo sit de sanctione et tutela quae habetur a societate, *conc.;* si sermo sit de sanctione legi naturali intrinseca, et qualibet licita vindicatione propriorum iurium, *neg.*

Etsi ius proprietatis adquirendae sit ab ipsa natura congenitum, actualis tamen adquisitio eiusdem conse-

quitur exercitium liberum humanae activitatis secundum diversos modos quos ante examinavimus [334 seqq.]. Nihil mirum proinde, si magnam varietatem propterea subeat pro varietate ipsiusmet liberae activitatis qua tale ius ad actum reducitur. Praeterea, necesse est ut haec ipsa activitas, prout est propria individuorum, ad commune totius societatis bonum dirigatur. Hac de causa etiam, ius proprietatis, tametsi sit a natura profectum, in multis subditur voluntati humani legislatoris intra eos limites, quos ipse finis societatis exigit et praefigit, quemadmodum videre licet in compluribus aliis iuribus a natura congenitis. Idcirco negavimus minorem primae probationis, quae allata est in recitata obiectione. Quoad alteram vero probationem, patet solutio ex his quae alibi disputavimus contra positivismum iuridicum [202 seqq.] Equidem verum est, extra civilem consortium non inveniri sufficientem sanctionem seu tutelam pro iure proprietatis vindicando, quemadmodum nec etiam pro ipso congenito iure quod quisque habet pro vitae suae conservatione. Inde autem minime fit consequens, ut eiusmodi iura quasi creata considerentur ab ipso civili consortio, siquidem sunt eo natura anteriora, iisque, etiam praecisione facta a tali consortio, convenit tum sanctio propria naturalis legis, tum ea vindicatio quae a privatis etiam adhiberi potest [232.... 234].

Instabis. Doctores Scholastici communi consensu divisionem dominiorum revocabant ad ius gentium. Atqui iidem Doctores tale ius dicebant esse positivum.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.:* quatenus multum participet de iure positivo, *conc.;* quatenus sit simpliciter positivum, *subdist.:* et hoc asserebant nonnulli tantum et sine ulla solida ratione, *conc.;* et haec erat communis sententia talium Doctorum, *neg.* Confer quae late hac de re disputavimus [216 seqq.], ubi ostensum est, quosdam tantum e scholasticis doctoribus ius gentium ut simpliciter positivum existimasse, idque praeter et contra rationem, atque etiam contra expressa testimonia Angeli totius scholae, Aquinatis scilicet. Eorumdem proinde auctoritati in hac re non est standum.

Instabis rursus. S. Thomas expendens (*Summa th.* 2. 2ae q. 66. a. 2. ad 1.), quo pacto secundum ius naturale omnia dicantur communia, ita loquitur. *Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum* HUMANUM CONDICTUM, *quod pertinet ad* IUS POSITIVUM, *ut supra dictum est*, q. 57. a. 2. et 3. *Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per* ADINVENTIONEM RATIONIS HUMANAE. Atqui his verbis originarius modus proprietatis adquirendae totus videtur tribui humanae conventioni vel legi.

Respondeo. *Concedo testimonium, et nego absolute minorem.* Concedo equidem, secundum modum loquendi hac aetate communiter usurpatum, his verbis S. Doctoris facile dari ansam, ut ei etiam attribuatur sententia a nobis reiecta [339 nota]. Sed alia est omnino mens S. Doctoris, si attendatur ad proprium loquendi modum ipsius. Quocirca haec diligenter observa.

I. Ut ipse S. Doctor ex professo exponit, et quidem praecise in duplici articulo qu. 57., ad quam in recitato testimonio se remittit, *humanum condictum*, quo asserit divisionem dominiorum fuisse in humano genere introductam, est placitum communiter exercitum a gentibus, secundum naturale dictamen rationis diiudicantibus, talem divisionem esse aequam, immo opportuniorem atque adeo necessariam ad pacificum et utiliorem usum rerum materialium. Atqui id optime omnino convenit activitati liberae, cuius exercitio nos tribuimus actualem adquisitionem proprietatis, qua fit talis divisio dominiorum, nec ideo oportet ad ullam recurrere conventionem aut renuntiationem, vel positivam legem. Ergo humanum *condictum*, de quo in obiecto testimonio loquitur Angelicus Doctor, nihil affine habet cum sententia a nobis reiecta. Hinc cum B. Thomas sibi obiecerit q. c. a. 3., ius gentium non posse censeri positivum, *non enim*, inquit, *omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid* STATUERENT; sic respondet. *Quia ea, quae sunt iuris*

gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem, inde est quod non indigent ALIQUA SPECIALI INSTITUTIONE, SED IPSA NATURALIS RATIO EA INSTITUIT, *ut dictum est in auctoritate inducta.* Auctoritas autem ad quam hic appellat Angelicus, est sententia Gaii iurisconsulti relata *L. 9. D. De Iustitia et Iure*, quae sic habet. *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur; vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.* Ubinam, quaeso, inde expiscaberis humanum pactum vel humanam legem?

II. Verum est, ex mente S. Thomae, ius gentium revocari ad ius positivum, sed nulla prorsus ratione S. Doctor id intelligit de iure *simpliciter positivo*, uti voluit Suarez et quidam alii post ipsum. Expresse enim docet, ea, quae dicuntur pertinere ad ius gentium, procedere ex principiis naturalis legis, ut *conclusiones demonstrative inde deductas.* Quoniam hanc rem data opera ante demonstravimus [221 seq.], non oportet demonstrationem rursus hic repetere. Solum observandum est, ut ante monuimus cum M. Liberatore [339 nota], minime expedire nunc temporis ut talis loquendi modus adhibeatur, ob periculum scilicet gravis et funestae aequivocationis quae inde posset facile enasci.

III. Hinc etiam facile patet, quid sibi velit illa *adinventio rationis humanae*, ex qua in obiecto testimonio Angelicus repetit divisionem dominiorum in res materiales. Est nimirum illud ipsissimum *humanum condictum*, quod ante ex expressa mente eiusdem S. Doctoris exposuimus. Rectissime autem haec inventio, sive, ut alibi loquitur, *conclusio*, rectissime, inquam, dicitur *superaddita naturali iuri*, quemadmodum ipsum liberum exercitium humanae activitatis, quo proprietas actu adquiritur, est quidpiam naturae cuiusque minime congenitum, sed ei superadditum, ut conclusio recte dicitur superaddi ipsis principiis unde fluit, utpote in ipsis virtute tantum inclusa. Accedit quod, quae ad ius gentium pertinent, aliquo vero et legitimo sensu ex mente S. Doctoris distinguantur ab his quae simpliciter dicuntur esse de iure naturali atque illud quodammodo augent, quemadmodum

scilicet exposuimus [224]. Nihil itaque ex his loquendi modis ab Aquinate usurpatis elici potest in gratiam positivismi iuridici in hac materia.

Urgebis denuo. S. Doctor in eadem quaestione a. 7., ubi loquitur de debito subveniendi pauperibus in necessitate constitutis, ita discurrit. *Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem*, EX IURE HUMANO PROCEDENTEM, *non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus: et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.* His verbis B. Thomas a iure naturali et divino expresse distinguit ius humanum, unde procedere supponit rerum divisionem et appropriationem. Atqui non apparet, quomodo haec distinctio subsistat in nostra sententia, qua proprietatem dicimus esse de iure naturali, proprie et simpliciter loquendo.

Respondeo. *Concedo testimonium.* Ad argumentum *conc. mai., neg. minorem.* Argumentatio recitatis verbis adhibita ab Aquinate optima ratione urgetur etiam in nostra sententia. Ut enim pluries dictum est, actuatio iuris proprietatis in rem concretam et determinatam pendet ab humana voluntate, et hac de causa dicit S. Thomas rerum divisionem et appropriationem pendere ex iure humano, h. e. humanitus sive humana operatione adquisito. Hac de causa etiam ante concessum est [339] tale ius participare de iure positivo. E contrario non pendet ab humana voluntate, quod res materiales ordinentur in subventionem humanae necessitatis: unde per se fluit tum debitum caritatis qua divites obligantur subvenire pauperibus, tum etiam ius quod in istis invenitur res necessarias sibi proprias efficiendi, cum ea necessitas fuerit extrema. Quare hoc sensu talis obligatio et tale ius dicuntur esse de iure naturali et divino, h. e. immediate et independenter ab humano placito. Porro quod est huiusmodi, nullum sane praeiudicium recipit ex eo,

quod ad ius quidem naturale pertinet, sed non aeque immediate, sed mediante humano condicto seu placito. Hinc, si quando haec duo in conflictum quodammodo veniant, secundum merito dicitur collidi a priore, ut paulo ante iam concessimus in solutione obiectionis IV in fine. Obiter interim adverte, nomen *humani iuris*, quod hodie communiter usurpatur ad significandum ius procedens ex humana conventione vel lege, a B. Thoma usurpari acceptione multo latiori, quod patet tum ex dictis, tum etiam ex his quae alibi declaravimus [199], ubi hoc nomine comprehendit quodcumque ius ex naturali ratione procedens, prout ratio contradistinguitur a divina revelatione et gratia.

SECTIO VI.

Quaestio de iure praescriptionis et successionis.

345. **Tituli derivativi proprietatis adquirendae.** Res alicui appropriatae dupliciter sub alterius dominio constitui possunt. Primo, ita ut prius evadant nullius, quemadmodum fit, si vel libere a domino derelinquantur, vel ita ab eo amittantur, ut nulla ne remota quidem spes supersit eas recuperandi, puta si gemma pretiosa incidat in mare. Quoties id contingit, oportet recurrere ad modos originarios ante expositos proprietatis adquirendae, ut res eiusmodi alteri domino addicantur. Quocirca tituli *derivativi* in hac materia hi proprie censentur, quibus bona unius in alterum transferuntur immediate, etsi ante nullius minime evadant. Haec porro translatio tripliciter adhuc fieri potest, nimirum vel libera voluntate proprietarii, vel voluntate alterius potestatem ad hoc habentis, vel denique ex vi ipsiusmet legis naturalis consimilem translationem non solum permittentis, verum etiam exigentis. Ceterum haec tria saepe coniunguntur, ut mox patebit, et quandoque etiam, quamvis certo con-

stet de iusta dominii translatione, merito dubitatur, utrum una an altera ratione id contingat. Iam age, de his modis derivativis adquirendae proprietatis superest agendum. Omissis itaque permultis, quae ad positivam iurisprudentiam pertinent, paucis contrahemus, quae secundum principia iuris naturalis scitu necessaria videntur quoad potissimos titulos, quibus passim dominia transferri solent. Hi sunt imprimis praescriptio, et successio in bona defuncti: tum vero contractus multiplices quibus humanum commercium viget et dilatatur. Hac et sequente sectione rem totam absolvemus.

346. **Praescriptio: conditiones requisitae.** Nomen *praescriptionis* adhiberi solet tum respectu dominii iurisdictionis, tum respectu dominii proprietatis. Primo modo de ea sermo est, quando quaeritur, utrum consuetudo sit legitime praescripta ad legem aliquam sive constituendam sive abrogandam. De hoc modo praescriptionis hic non loquimur, sed de altero dumtaxat. Definitur autem sic: *Adquisitio dominii, iuris, vel immunitatis per possessionem tempore et modo a lege definitis continuatam.* Alia propterea *adquisitiva*, alia *liberativa* nuncupatur, prout consistit vel in rei aut agendi iuridicae facultatis adquisitione, vel contra in onere aut debito extinguendo. Tria postulantur ut ea locum habeat. Primum est ex parte rei quae praescribitur: alterum ex parte illius qui hoc modo rem praescribit: tertium ex parte ipsiusmet praescriptionis. Perpauca haec accipe de singulis.

I. Quod spectat rem ipsam praescribendam, ea, ut patet, capax esse debet, ut hoc modo sub alicuius dominio constituatur. Si itaque vel ex ipsa rei natura, vel ex positiva legis dispositione id ei repugnet, praescriptioni locus esse non potest. Sic, ex. gr., iura quae ex se laico competere non possunt, ab eo procul dubio nulla praescriptione adquiri unquam possunt: similiter quae lex ecclesiastica vel civilis excludit ex ambitu rerum quae hoc modo adquirantur.

II. Ut quispiam praescriptionis beneficio gaudeat, *bona fide* praeditus esse debet, qua scilicet inculpabiliter existimet in retentione rei praescribendae se contra ius

alterius non agere. Est enim manifeste contra naturalem aequitatem, ut quis ex iniuria et ob iniuriam ditescat. Neque potest hac in re appellari ad positivi iuris dispositionem, quae bonam fidem exigere non videatur. Leges enim in praescriptione sancienda nullatenus intendunt patrocinari fraudibus, sed bono communi dumtaxat. Quare semper descriptam bonam fidem subaudiunt, ut quis beneficio praescriptionis uti queat, tametsi quandoque contingat, ut ob ignotam fraudem res ipsi ex titulo praescriptionis a iudice fuerit adiudicata.

III. Ipsa denique praescriptio, ut sit legitima et effectum suum pariat, requirit possessionem veram rei praescribendae, et sufficienti tempore continuatam. Possessio imprimis *vera* sit oportet, ita scilicet ut quis rem detineat quasi proprietarius, seu titulo, existimato saltem, proprietarii, non autem quasi commodatarius, depositarius, usufructuarius, aliove consimili titulo quo detinentur res alienae. Debet esse praeterea *continua*, seu non interrupta. Dicitur autem rei possessio interrumpi, vel naturaliter per rei amissionem aut exortam malam fidem, vel per interpellationem ad tribunalia factam ab eo qui ius suum prosequitur. Postremo requiritur tempus sat sufficiens, ut ceteri, ad quos res praescribenda forte pertineat, ius suum prosequi valeant. Quare hoc varium sit oportet pro varietate rerum et locorum, et ut plurimum positiva lege determinari debet.

347. **Successio in bona defuncti quot modis contingat.** Quoad alteram quaestionem propositam praenotandum est, triplici modo contingere posse ut, domino defuncto, alius quispiam ius in eius bonis vel ad eius bona immediate adquirat, nimirum *donatione causa mortis*, *testamento*, *ab intestato*. Quoad priorem modum res facilis intellectu est. Est scilicet donatio mortis causa quidam verus contractus ex parte conditionatus; siquidem tum voluntate morituri efficitur, tum a donatario acceptatur: non tamen perficitur nisi morte donantis secuta. De hoc itaque modo successionis in locum defuncti nihil est addendum iis quae generatim dicemus de natura et valore contractuum, nec specialis difficultas solvenda occurrit.

Differt a tali donatione tum testamentum, tum successio ab intestato : nam utrobique deficit propria ratio ac translatio dominii, quae fit vi contractus qui sit vere et proprie eiusmodi. Testamentum definitur : *Voluntatis nostrae iusta sententia de eo quod quis post mortem suam fieri vult.* In eo *haeres* instituitur qui succedat in locum defuncti quoad eius bona et onera. Hic tamen vi testamenti, mortuo testatore, non habet nisi ius ad eius bona, ac liberum ei relinquitur ea acceptare vel non acceptare. Haec itaque non fiunt sua nisi libera acceptatione haereditatis eam adeat, et tunc ius *in re* adquirit, cum solum *ius ad rem* ante haberet. Deest itaque in hoc successionis modo simultanea cessio et acceptatio dominii, quae requiritur ut hoc transferri censeatur vi contractus, et ob hanc causam testamentum, ut diximus, inter contractus numerari non potest. A fortiori id dici debet de successione ab intestato, qua consimile ius ad bona defuncti conceditur ei, qui vel nullum testamentum condidit, vel fecit invalidum, aut tale quod postea fuit rescissum et irritatum. Quum itaque in hoc duplici successionis modo dominium minime transferatur vi cuiusdam pacti quod intercedere dicatur inter priorem dominum et eum qui post eius fata in eius locum succedat, patet recurri debere ad translationem quae vim aliunde habeat quam ex contractu. Hinc gravis controversia expendenda de iure quo id fiat.

THESIS XI.

Praescriptio a lege humana sancita est iustus titulus dominii proprietatis adquirendae. Probabilius autem videtur, ad substantiam quod spectat, eam esse de iure naturali, atque adeo vim quandoque habere citra dispositionem iuris positivi.

348. *Probatio I. partis.* Quatuor rationes optimae adducuntur in iure romano ad hunc titulum cohonestandum. Nam imprimis maximi refert, ut dominia

rerum, quoad fieri potest, certa sint et stabilia; sic enim magis consulitur publicae quieti et tranquillitati. Dempta autem praescriptione, multa incertitudo et fluctuatio in ea re contingeret. *Bono publico*, inquit Gaius (*L.* 1. *D. De Usurp. et Usucap.*), *usucapio introducta est, ne scilicet quarumdem rerum diu et fere semper dominia incerta essent: cum sufficeret dominis ad acquirendas res suas statuti temporis spatium.* Praeterea, si invento quocumque titulo et post quamcumque temporis moram, liceret antiquo domino rem suam sibi vindicare, lites et iurgia sine modo multiplicarentur. Id autem cederet in detrimentum boni publici. Hanc rationem affert Neratius (*L.* 5. *D. Pro suo*), sic inquiens. *Usucapio rerum, etiam ex aliis causis concessa, interim propter ea, quae nostra existimantes possideremus constituta est, ut aliquis litium finis esset.* Tertia ratio est, ut prospiciatur his qui bona fide possident, ne scilicet *immortali* timore vexentur, quemadmodum inquit Imperator. (*L.* 7. *C. De Praescript.* 30 *vel* 40 *annorum*). Accedit postrema ratio, quae nititur in quadam aequa praesumptione. Quum enim homines communiter consueverint res proprias diligenter custodire, merito censentur quasi derelicta ea bona quae, cum potuerit, dominus non reclamavit. Hinc Paulus (*L.* 28. *D. De verborum significatione*): *Vix est ut non videatur alienare qui patitur usucapi.* Hac ratione acuitur civium diligentia et cura in rebus suis servandis, dum vident oppositam negligentiam quasi abdicationem proprii dominii reputari.

His rationibus sic arguimus. Vel enim hae, ipso naturali ordine sic exigente, de se sufficiunt, ut in datis adiunctis, praescriptionis beneficio, dominium rei ex uno in alium transferatur, vel saltem id efficiunt ut rationabilis sit dispositio positivae legis, qua talis translatio efficitur. Suppono enim, ut ante dictum est [338] et proprio loco plenius probabitur, posse humana lege, quando id exigit commune bonum, dominia privatorum irritari vel ex uno in alium transferri. Atqui utrovis modo res contingat, iustus existit titulus proprietatis adquirendae; primum enim vim obtinebit ipso iure naturali, alterum

vero ex rationabili ac valida dispositione iuris positivi. Ergo praescriptio humana lege sancita est iustus titulus proprietatis adquirendae. Nec refert, quod proprietas privatorum sit de iure naturali, quod quidem auferri minime potest per legem positivam. Non enim, prout in privatis singillatim consideratur, spectat ad ius naturale praeceptivum. Quod autem est huiusmodi, sine laesione naturalis ordinis bene potest quandoque alienari, sive ex voluntate eius qui tali iure proprietatis fruitur, sive ex legitimo exercitio superioris potestatis cui forte subdatur. Confer quae dicta sunt [198, III]. Accedit quod aliquando, ut in altera parte docebimus, ea translatio solo naturali iure sufficienter efficitur. Tunc itaque sanctio legis positivae, quae forte accedat, non condit novum ius, sed quod naturali lege iam conceditur, novo robore firmat et vindicat.

349. ***Probatio II. partis.*** Intellige primo quod dicimus. Praescriptio quoad substantiam consideratur, quando spectatur ut modus quidam adquirendi aliquod ius sive per sat diuturnam possessionem rei alienae, sive per exercitium multoties iteratum actionis iniustae ab eo qui bona fide rem possidet vel actionem exercet, praecisione facta a particularibus quibusdam determinationibus quibus hic modus adquirendi diversimode affici potest. In tali consideratione proinde abstrahitur a maiore vel minore diuturnitate temporis, dummodo haec secundum rectum rationis dictamen censeatur sufficiens in ordine ad effectum praescriptionis habendum. Porro nemini dubium est, quin hae determinationes a lege positiva habeantur, et ut plurimum necessariae plane sint quo in praxi legitime urgeri possit eiusmodi titulus, praesertim cum has diversas esse oporteat pro diversitate rerum, personarum, et locorum. Hoc tamen nihil prohibet, quominus merito quaeri possit primo, utrum in ipsa lege naturae contineatur, quod etiam hac ratione rerum dominia transferri debeant et possint, videlicet praescriptione mediante : secundo, utrum ea rerum adiuncta contingant aliquando, ut citra determinationem iuris positivi, sed ex vi solius dictaminis rectae rationis, hunc

effectum praescriptio reipsa sortiatur. Nos ad utramque quaestionem respondemus affirmative.

I. Primum autem sic evincimus. Ipse ordo naturalis postulat media plane necessaria ad stabilem pacem et securitatem vitae socialis. Atqui inter haec media merito recensetur hic modus transferendi rerum dominia qui praescriptione continetur, ut patet ex rationibus paulo ante ex iure romano desumptis. Ergo hic modus transferendi rerum dominia exigitur ab ordine naturali. Quod autem est huiusmodi, de iure naturali dicendum est. Confirmatur optime ex universalitate huius institutionis. Etsi enim variae sint leges latae in hac materia, nulla tamen assignari potest culta natio, quae hunc modum adquirendae proprietatis non agnoscat et probet, ad substantiam eius quod attinet. Quae autem sic communiter agnoscuntur et probantur, merito censentur de iure naturali, ut saepenumero argumentati sumus cum Aristotele [219, nota].

II. Alterum vero ostenditur hac ratione. Praescriptio non solum vigere potest respectu civium inter se, verum etiam quoad dominia ipsarummet societatum quae superiorem auctoritatem non habent. Si hae praesertim ad invicem comparentur, rationes quibus praescriptio cohonestatur, maiorem adhuc vim exercent, quam ubi sermo est de privatis. Lites enim quae inter nationes exurgunt, ut plurimum bello dirimuntur, cuius incommoda longe graviora sunt, quam quae ex iurgiis inter privatos exoriuntur. Quum autem praescriptio sit medium plane necessarium ad eiusmodi lites submovendas, aut quantum fieri potest imminuendas, concedi etiam debet, eam habere vim non solum quoad privatos et subditos, sed quoad integras quoque nationes et supremos imperantes. Atqui haec vis tum repeti non potest ex lege positiva, siquidem deest iurisdictionis potestas quae hanc legem in casu constituat. Ergo repeti debet ex solo iure naturali. Nec valet recursus ad quoddam veluti *pactum* quod gentes hac de re iniverint, ut quidam dicunt, qui difficultatem fere omnem hac ratione satis se extricasse imaginantur. Nam, velint nolint, gentes vim praescriptionis hac in

re agnoscere debent, ni malint humanum genus continuis bellis perire : quod quidem recto morum ordini repugnat. Nec etiam obstat indeterminatio temporis quae, sistendo in solo iure naturae, habetur ad effectum praescriptionis gignendum. Talis enim indeterminatio cernitur etiam in aliis, quae, citra ullam controversiam, ex solo iure naturae vim suam quandoque exercere possunt, exempligratia, quoad emancipationem filiorum a patria potestate, quoad cultum divinum, etc. Hoc tamen nullo pacto ostendit, rectam rationem, per sola principia synderesis, nullum certum iudicium his de rebus ferre posse, quaecumque contingant rerum adiuncta, sine interventu legis positivae. Ergo consimili modo ex praedicta temporis indeterminatione concludi minime potest, tempus nullum et nulla adiuncta sufficere unquam, ut praescriptio sine positiva lege vim obtineat.

THESIS XII.

Successio in bona defuncti, sive per testamentum, sive ab intestato, non ex sola dispositione legis positivae vim obligandi habet.

350. ***Probatio I. partis.*** Ratio generalis haec est. Nam testandi facultas in iure proprietatis ex ipsa rei natura est inclusa. Atqui ius proprietatis non ex sola dispositione legis positivae vim obligandi habet. Ergo idem dicendum de facultate testandi. Assumptio constat ex praecedentibus. Maior autem probatur sic. Nam dispositio rei, quae ex iure proprietatis per se enascitur, se extendit ad omnem usum ipsius, qui consentaneus sit fini propter quem tale ius a natura conceditur; siquidem ex fine, in rebus moralibus praesertim, optimum iudicium accipitur quoad ea quae in illum a natura ordinantur. Atqui dispositio testamentaria est usus quidam rei consentaneus fini propter quem ius proprietatis in rem a natura conceditur. Prob. hoc dupliciter.

I. Ius proprietatis homini a natura conceditur, ut eo mediante stabiliter prospiciat incolumitati et culturae non solum propriae vitae, sed etiam eorum qui vinculo, sive amicitiae, sive praesertim cognationis, ei sunt coniuncti. Quoad hos enim speciali ratione urget generale praescriptum caritatis et beneficentiae a natura impositum. Etsi vero id in multis bene praestari possit per donationes aliosve contractus inter vivos, saepenumero tamen exigitur, ut voluntas donantis donatario minime innotescat, nisi post eius mortem, quemadmodum fit in dispositione testamentaria. Secus enim multae discordiae et insidiae saepenumero existerent inter eos, qui plus minusve haereditariae successioni inhiant, immo haud raro dominus rebus suis spoliaretur adhuc vivens, et de vita etiam periclitaretur. Dispositio itaque testamentaria maxime est accommodata fini propter quem ius proprietatis a natura conceditur.

II. Dempta facultate testandi, neganda etiam foret, sistendo in solo iure naturae, successio ab intestato filiorum aliorumque propinquorum in bona parentum: quandoquidem utraque haec successio eadem fere difficultate premitur, ut mox dicemus. Inde vero necessario dicendum foret, mortuo proprietario, quaecumque mortis tempore possidebat, evadere negative communia, adeoque ea cedere debere primo occupanti. Atqui hoc plane adversatur fini, cuius gratia natura concedit et praecipit divisionem dominiorum. Hic enim finis in eo est, quod hac divisione consulatur communi paci et tranquillitati humani generis, et ipsi convenienti culturae rerum materialium [320 seqq.]. Atqui utrumque plane deficeret, si bona uniuscuiusque, eo defuncto, cedere deberent primo occupanti. Imprimis enim manifestum est, quam lata via hac ratione aperiretur fraudibus, direptionibus, vindictis, familiarum ruinis, aliisque violentiis generis cuiuscumque. Praeterea, quotus quisque est, qui labores suos et industriam impenderet in rerum suarum cultura, nisi sciret se his non tantum sibi, sed etiam suae familiae stabilitati prodesse posse?

Confirmatur postremo exposita probatio ex communi

omnium populorum consensu in agnoscendo hoc iure. Semper enim et ubique ultimae voluntates tamquam res sacrae habitae sunt. Quemadmodum itaque talis ac tanta consensio manifeste ostendit ipsum ius proprietatis ex ipsa natura proficisci, non vero ex positiva lege, sic etiam id ipsum dicendum est de dispositione testamentaria, quam consimili consensu omnes gentes ut rem plane connexam cum praedicto iure existimarunt.

351. ***Probatio II. partis.*** Ante probationem observa, successionem ab intestato de qua loquimur, plerisque dispositionibus legis positivae esse obnoxiam, quae diversae sunt pro diversitate temporum et locorum. Porro certum est, non semper a iure naturali postulari, quod his dispositionibus positivis continetur, puta quando sermo est de consanguineis collateralibus agnoscendis ut haeredibus ab intestato, praesertim si sub eodem familiae capite non remanserunt, sed matrimonio inito novam familiam procrearunt. Assertionem itaque nostram coarctamus ad liberos, ac dicimus, vi ipsius naturae, eis deberi ut, parentibus ab intestato demortuis, ipsi prae ceteris in eorumdem haereditatem succedant.

Ratio sumenda est ex praevalentia naturalis iuris filiorum ad talem haereditatem adeundam prae iure, quod in ceteris concipi potest ad eamdem adquirendam. Nam quando parentes intestati moriuntur, ius quidem *in re* circa bona parentum, citra dispositionem legis positivae, liberi non adquirunt antequam ea acceptent: ex ipso tamen naturali ordine eis inest *ius ad ea adquirenda* fortius quam sint iura reliquorum. Atqui in collisione iurium illud viget quod est moraliter fortius [237]. Ergo, parentibus intestatis demortuis, liberi, exclusis ceteris, ius habent vi naturae succedendi in bona ipsorum. Maior potissime probatur ob naturale et strictissimum vinculum, quod, natura duce, omnes concipimus inter parentes et natos. Hi enim sunt imago quaedam et quasi continuatio personae parentum. Personalitas igitur istorum, ipsis mortuis, non omnino perit, sed in filiis post mortem perdurat. Bona autem exteriora eatenus evadunt propria alicui, quatenus sigillum veluti propriae

personalitatis eis imprimitur. Ergo, post mortem parentum, haec bona aliqua ratione pertinent ad eorumdem natos prae ceteris, adeoque ius, quod eis competit ad ea sibi vindicanda, fortius est quam iura ceterorum. (1) Accedunt huic rationi multa commoda, quae ex hac successione proficiscuntur. Primum est familiae bonum, in cuius utilitatem parentes potissimum laborare debent. Alterum est fraenum, quod hac spe liberis iniicitur ne perversis moribus se hac successione indignos exhibeant, sed contra inde incitamentum habeant quo facilius parentibus debitam reverentiam exhibeant. Tertium est, quod hac ratione acuitur industria parentum, dum vident suos labores fructum quemdam perennem in suis liberis habituros. Haec et alia his gemina, si simul sumantur, satis ostendunt, hanc successionem sic congruere cum naturali rationis dictamine, ut humana auctoritas eam omnino tueri debeat, tametsi adiicere queat eas determinationes, etiam restrictivas, quibus hoc ius, sicut et cetera, apte in commune bonum collineet.

352. ***Solvitur obiectio.*** Potissima [et fere] unica

---

(1) Haec ratio praeclare exponitur in Iure Romano (*L.* 11. *D. De liberis et posthumis haeredibus instituendis vel exhaeredandis*), ubi Paulus iurisconsultus sic loquitur. *In suis haeredibus evidentius apparet continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur haereditas fuisse: quasi olim ii domini essent, qui etiam vivo patre quodammodo domini existimantur; unde etiam filiusfamilias appellatur, sicut paterfamilias: sola nota hac adiecta, per quam distinguitur genitor ab eo qui genitus sit: itaque post mortem patris non haereditatem percipere videntur: sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur; hac de causa, licet non sint haeredes instituti, domini sunt.* Sedulo autem in his verbis attendere oportet ad ea verba QUODAMMODO *domini existimantur*, ne declines in errorem, quo filii, viventibus parentibus, tamquam vere *comproprietarii* censeantur bonorum quae ad parentes spectant. Tale enim condominium, severe acceptum, res ficta est; siquidem, si id valeret, parentes non possent valide disponere de propriis bonis sine consensu filiorum. Debitum itaque parentum erga liberos in re praesenti spectat ad pietatem, non vero ad iustitiam commutativam, tametsi inde merito colligatur specialis quidam titulus pro filiis potius quam pro aliis ad adquirenda post mortem parentum ea bona, quae isti intestati reliquerunt, quemadmodum in textu argumentati sumus.

difficultas, quae contra utramque partem propositae veritatis obiicitur, ducitur ex defectu liberae acceptationis illius, qui in praedicta bona iure naturae dicitur succedere. Quum enim, mortuo priori proprietario, eius bona non adquirantur successori nisi consequenter ad eius liberam acceptationem, quae potest etiam diu suspendi; antequam haec habeatur, talia bona videntur nullius, adeoque secundum praestituta principia videntur cedere debere primo occupanti, nisi positiva lex tali occupationi resistat. Tota ergo obligatio, quae in successione sive testamentaria sive ab intestato viget, duci videtur ex sola positivae legis dispositione.

Ut haec obiectio radicitus solvatur, notandum est, falsum esse principium quo quis opinaretur, nullum plane ius vel dominium homini convenire posse, nisi mediante eius libero consensu. Id imprimis manifeste falsum est quoad dominium famae et honoris, tametsi ei possit quis renuntiare. Similiter etiam unicuique congenitum est dominium (utile) in propriam vitam, cuius proinde adquisitio non pendet a proprio consensu. Quod vero spectat bona exteriora et materialia, distinguere oportet ius *in re* a iure *ad rem*. Si de primo iure agatur, congruit quidem dignitati et independentiae personali uniuscuiusque, ut revera tale ius non adquiratur, nisi mediante proprio consensu. Quum enim eo contineatur quaedam quasi extensio et dilatatio propriae personalitatis in bona homine longe inferiora, decet ut id non fiat nisi ipse velit. Id tamen minime valet quoad ius *ad rem*. Ius enim proprietatis adquirendae est unicuique congenitum, et tantum abest ut id officiat quidpiam dignitati personali, quin immo ex tali dignitate potissime exurgit. Porro id veritatem habet, non solum si tale ius spectetur universe et generaliter, sed etiam quando invicem comparantur iura ad eamdem rem, quae forte conveniant diversis personis. Sic exempligratia, cum a domino quopiam alteri offertur, oneroso vel gratuito titulo, dominium alicuius rei, ius certe proximum ad talis dominii acceptationem, quod convenit personae cui offertur, minime ex aequo alteri addicitur. Nihil itaque prohibet quominus, citra proprium

consensum et acceptationem, in persona aliqua exoriatur ius quoddam proxime expeditum, non quidem dominii adquisiti, sed adquirendi, quo iure personae ceterae priventur. Atqui ita res habet vi duplicis successionis de qua locuti sumus, ob argumenta quae attulimus. Non itaque opus est, ut haeredes talem successionem acceptare intelligantur, quo in ipsis, mortuo priori proprietario, verum et proprium existat ius, ceteris exclusis, ad haereditatem adeundam, tametsi talis acceptatio bene requiratur ut ea haereditate actu potiantur. Quare, ut haec res explicetur, minime recurrere oportet ad illam unionem duarum voluntatum, quae postulatur, quoties translatio dominii fit media donatione aliove contractu. (1)

Instabis. In testamento homo disponit de suis rebus post suam mortem. Atqui post suam mortem non est

---

(1) Cl. Matthaeus Liberatore ad hanc unionem recurrit, ut recitatam obiectionem dissolvat quoad cessionem testamentariam. " Acciocchè, dicit, due volontà coincidano, non è mestieri che entrambe coesistano formalmente, cioè nel proprio essere; basta che l'una coesista all'altra virtualmente, cioè in qualche fatto posto da essa ed in cui si trovi come rappresentata. Se fosse altrimenti, non potrebbero due persone distanti contrattare tra loro, per mezzo di lettera o mandato, massimamente se, prima che giunga lo scritto o la commissione, lo scrivente o il committente abbia mutato sentenza e non abbia avuto il tempo di significarlo. Or egli è vero che quando l'erede accetta il patrimonio lasciatogli, la volontà del testatore non gli coesiste formalmente, per essere costui trapassato; ma è vero altresì che gli coesiste virtualmente, in quanto si trova espressa nella scrittura del testamento o affermata da autorevoli testimonii. „ (*Principii di Economia Politica*, Parte 2. c. 3. a. 1.) Haec solutio valet quidem ex parte, sed non omnino videtur satisfacere. Primo enim, remaneret adhuc eadem obiectio solvenda quoad successionem ab intestato, ubi desideratur voluntas ipsa morientis. Praeterea, exemplum quod hic adducitur contractus, media epistola vel ope mandatarii perfecti, non multum urget pro re praesenti. Quamdiu enim res tali modo vendita vel donata ab emptore vel donatario nondum acceptatur, eius dominium manet penes priorem proprietarium. Hinc non evadit res nullius, quae proinde cedere debeat primo occupanti. Contra omnino accidit in casu nostro. Remanet scilicet semper explicandum, qua de causa, demortuo domino, tale ius primi occupantis minime vigere possit, sed soli haeredes in bona defuncti succedere debeant.

amplius earum dominus: dispositio autem facta a non domino nulla est. Ergo dispositio testamentaria nulla est.

Respondeo. *Dist. mai.:* quatenus ipsa significatio suae voluntatis qua fit haec dispositio, habeatur post mortem testatoris, *neg.;* quatenus executio huius voluntatis, significatae a testatore dum viveret, locum habeat post eius mortem, *conc. Conc. min., neg. conseq.*

Vis testamenti enascitur a voluntate testatoris viventis, non demortui, ut nonnulli fabulantur; quae quidem voluntas ante ultimum instans vitae testatoris est revocabilis adeoque conditionata; irrevocabilis autem et absoluta evadit in eo ultimo instanti, ac propterea dicitur *ultima voluntas.* Habet tamen effectum post mortem, et in hoc, egregie observat Card. De Lugo, dominium proprietatis quodammodo assimilatur dominio iurisdictionis. " Nam, inquit, sicut dominium iurisdictionis datur cum ea amplitudine, ut possit princeps nunc lege sua obligare pro tempore futuro eos, qui nunc non sunt eius subditi, imo nec nati; quia nimirum ad perfectam reipublicae administrationem, quam hic homo nunc habet, pertinet providere etiam pro tempore futuro, et ideo Summus Pontifex disponit de modo eligendi successores suos pro tempore futuro, quia hoc etiam spectat ad Ecclesiae gubernationem: sic dominium proprietatis dat facultatem disponendi de re, quae nunc est sub tuo dominio pleno, etiam pro tempore futuro, quo iam non sis eius dominus. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 3. n. 17.)

Instabis rursus. Non potest assignari dominus rei, per testamentum vel ab intestato relictae, toto illo tempore, quod inter mortem prioris proprietarii et acceptationem haeredis intercedit. Ergo iure naturae fit nullius, adeoque cedit primo occupanti.

Respondeo. *Transeat maior. Dist. consequens quoad* 1^{am} *partem:* ergo iure naturae fit nullius, quatenus nemo tunc habet actuale ipsius dominium, *conc.;* quatenus omnes habeant ius ad eam occupandam et suam faciendam, *neg. Dist. pariter* 2^{am} *partem:* si res a nemine actu possideatur, et praeterea omnes ius habeant ad eam occupandam, *conc.;* secus, *neg.*

Ideo in primaeva rerum divisione res dicuntur iure naturae fieri primo occupanti propriae, quia erant negative communes. Haec autem negativa communitas duo includit. Primo quidem, quod non sint sub actuali dominio alicuius personae vel communitatis : dein vero, quod singuli possint mediante exercitio propriae activitatis eas sibi vindicare, ita ut quando hoc modo res uni addicitur, iam ceteri excludantur ab usu et proprietate eiusdem. Atque hoc sensu dumtaxat *res nullius dicuntur cedere primo occupanti*, ut ex praemissis patet [334]. Hoc autem minime contingit quoad res testamento vel ab intestato relictas, ut dictum est in solutione tradita. Ob hanc causam in iure introduci consuevit persona ficta, quae appellatur *haereditas vacans*, quam positivae leges substituunt loco defuncti ut retineat bona ipsius ne fiant primi occupantis, donec successione perfecta constituantur sub actuali dominio illius, ad quem ex voluntate testatoris vel iure intestatae successionis pervenire debent. Iuridica fictio, quae hic intervenit, eo redit, quod naturale *ius ad rem* perinde consideretur ac si esset quoddam *ius in re*, ne scilicet quispiam imaginetur res hoc modo superstites cadere sub primaeva communione bonorum.

Urgebis denuo. Naturalis successio filiorum ab intestato videtur adversari ipsi facultati testandi quam asseruimus. Si enim filiifamilias iure naturae succedunt in bona parentum, ergo isti ex eiusdem naturalis iuris praescripto non possunt testamentum condere saltem in gratiam aliorum.

Respondeo. *Nego assertum eiusque probationem.* Pro huius rei intelligentia probe notandum est, duplicem comparationem fieri posse in iure, quod liberis competit ad bona parentum. Nam primo quidem conferri potest cum correlativo officio ex parte parentum. Hoc autem officium est pietatis tantum, non vero propriae et rigorosae iustitiae, ut paulo ante advertimus [351 nota]. Quare parentes, ex vi legis naturae, tenentur quidem e suis bonis providere stabili et convenienti educationi propriae prolis, sed nullo iure impediuntur, quominus, si superflua habeant, ea vel aliis

cognatis vel pauperibus aut amicis largiantur: quin immo, etsi obliti expositi pietatis officii, ea quae liberorum educationi necessaria sunt, extraneis cedant, haec largitio valida erit, nisi positiva lege irritetur; disponunt enim de his, quorum dominium plenum eis competere supponimus. Quare ex hac parte libertas testandi, etiam in gratiam extraneorum, parentibus non adimitur nec restringitur, nisi accedat positivae legis dispositio, ut dictum est. Potest secundo descriptum ius liberorum in bona parentum comparari cum officio, quo alii adstringuntur, ne eos impediant in legitima prosecutione ipsius. Si hoc modo spectetur, optime poterit esse obiectum strictae et rigorosae iustitiae: quae quidem laeditur, si vi aut dolo vel quis permoveat parentes ut in aliorum favorem testamentum condant, vel, iis intestatis demortuis, nati impediantur, quominus haereditatem adeant ad quam in eo casu eos ius habere ostendimus. Nulla itaque viget doctrinae incohaerentia in his omnibus, praesertim si in praxi accedat provida et prudens legislatio, qua sufficiens libertas testandi relinquatur, et simul prospiciatur bono liberorum et totius familiae, ne haec ex incuria vel duritie parentum periclitetur.

353. *Scholion.* **De iure primogenitiurae.** Apud Hebraeos, Deo disponente, item apud complures nationes antiquas, ac aetate media usque ad rebellionem Gallicam saeculi elapsi, constanti usu sancitum fuit, ut in successione paterna privilegia omnino specialia concederentur primogenitis prae natu minoribus, salvo tamen in istis iure convenientis sustentationis et educationis secundum legis naturae aequitatem eis debitae. Inde notissimum ius *primogeniturae* seu *maioratus*. Post rebellionem Gallicam multis in locis tale ius est abolitum, et aequalitas quaedam (tametsi non ubique eodem modo) in divisione paternae haereditatis introducta est, eo quod videretur offendi naturalis aequalitas, quae vigere debet inter liberos eiusdem familiae. Negari tamen non potest incommodum satis grave quod ex tali divisione, experientia ipsa docente, enascitur. Sic nimirum valde parum consulitur stabilitati et convenienti decori familiarum primatum, ut-

pote quae, paterna haereditate tam crebra partitione concisa, ut ut ditissimae, post tertiam vel quartam generationem ad communem et plebaeiam conditionem vix est ut non redigantur. Id autem stabili paci et conservationi reipublicae parum congruit. Adde periculum inde valde timendum, imminutionis scilicet civium, eo quod parentes a numerosa prole abhorreant nolentes inter tot natos haereditatem dividere. Ipsa quoque conditio liberorum, si non in hoc vel illo spectetur, sed universe ac generaliter, non multum iuvari videtur ex aequalitate divisionis: ut enim dictum est, post duas aut tres generationes facillime ad miserum statum rediguntur, nullo ex illis emolumentis, quae ex stabili splendore familiae in omnia eius membra redundant. (1) Haec et alia, quorum conside-

(1) " Est-il vrai que l'intérêt véritable et bien entendu de chacune des personnes qui composent la famille réclame l'égalité des partages? Au premier coup-d'oeil, l'affirmative paraît hors de doute; et si l'on ne considère à l'ouverture d'une succession que l'avantage actuel de chaque cohéritier et son intérêt du moment, on ne peut guère nier qu'il n'en soit ainsi. Mais ce point de vue superficiel est trop incomplet pour pouvoir servir de base à la solution de cette question. Il faut voir celle-ci dans son ensemble, et considérer aussi les conséquences inévitables que l'égalité produit dans un avenir prochain pour les compartageants et pour leur postérité. Alors la question change de face; car ici, comme ailleurs, il se trouve que l'égalité tant vantée a pour résultat définitif, un peu plus tôt ou un peu plus tard, d'abaisser tout le monde, et qu'elle réduit bientôt toute la famille à la misère: tandis que le système de succession privilégiée tourne dans son ensemble d'une manière indirecte, mais fort efficace, à l'avantage de la famille et de chacun de ses membres. Ainsi, par exemple, le droit d'aînesse, tel que la pratique en était autrefois déterminée par les moeurs chez un grand nombre de peuples, livrait, à la vérité, au premier-né, par un *fidéicommis* le droit strict de propriété; mais il laissait à ses frères une sorte de droit moral sur les biens qui en étaient l'objet, en ce sens qu'ils pouvaient et devaient être aidés dans leurs besoins par le fidéicommissaire. Protecteur-né de ses proches, celui-ci avait les moyens de leur être utile, et il était rare qu'il s'y refusât. Le manoir des encêtres devenait souvent, dans les circonstances critiques, l'asile de ceux de leurs descendants qui n'en étaient pas devenus propriétaires. En ce qui touche les femmes, exclues de l'hérédité dans beaucoup de pays, la généralité de cette mesure produisait pour elles une sorte

ratio ad iurisprudentiam positivam pertinent, non ostendunt quidem, novam legislationem hac in re multis in locis sancitam, naturali iuri adversari: quandoquidem modus successionis dispositioni positivae legis determinandus relinquitur: nos tamen admonent, ne eam continuo ad caelum attollamus, neque etiam antiquae facile praeferamus.

SECTIO VII.

De pactis seu contractibus.

354. **Definitio pacti sive contractus.** Contractus vel pactum (promiscue enim haec nomina modo usurpantur) est *duorum pluriumve in idem placitum consensus.* Ita Ulpianus (*L.* 1. *D. De pactis; L.* 3. *D. De pollicitationibus*). Dicitur in ea definitione *duorum vel plurium*, quia tametsi in omni contractu non sunt revera nisi *binae* partes tantummodo, quarum altera offerat id de quo praestando fit conventio, acceptante altera, plures tamen ex alterutra vel ex utraque parte adesse queunt. Iam age, descriptum condictum seu placitum dupliciter accipi potest. Prima

---

de compensation universelle, chacune retrouvant dans la fortune de son mari, augmentée par cette mesure, l'équivalent de ce qu'elle laissait à ses frères dans l'héritage paternel. Mais cette législation leur était surtout favorable, en leur assurant plus de bonheur dans une alliance contractée en vue de leurs qualités personnelles, fondée sur l'estime et l'affection, et non sur des vils calculs d'intérêts. Dans ces moeurs le mariage n'était pas, comme dans les nôtres, une affaire de spéculation; et toute la famille, mais la femme surtout, gagnaient beaucoup à cet ordre de choses. La prédominance de l'élément financier dans la formation des alliances conjugales a toujours paru aux bons esprits un signe, et toute à la fois une cause de décadence pour la société. C'est pour cela sans doute que les Souverains-Pontifes se sont toujours montrés opposés dans leurs États au droit héréditaire des filles, qui était aussi rejeté dans la loi de Moïse, lorsqu'elles se trouvaient en concurrence avec un frère. „ (*Institutes de Droit Naturel* par M** B**, to. 1. n. 303.)

et latiore acceptione, comprehendit conventionem quamcumque mutuam de re aliqua praestanda, sive obligatio inde exurgens sit iustitiae strictae seu commutativae, sive alterius virtutis, puta fidelitatis aut religionis. Stricte e contrario usurpatur, quoties ex mutuo utriusque partis consensu in ambabus vel in alterutra saltem enascitur verum officium iustitiae commutativae, correlativum scilicet vero cuidam iuri proprietatis, quod ab una parte conferatur et ab altera recipiatur. Si itaque pactum vel contractus ita accipiatur, completa eius definitio erit haec: *Duorum pluriumve in idem placitum consensus obligationem iustitiae pariens*, h. e. inter binas partes contrahentium. Hoc sensu potissimum hac de re agemus.

355. Conditiones requisitae pro valore contractus. Ex tradita descriptione facile colliguntur tres conditiones necessariae, quo pacta gignere queant suam propriam obligationem.

I. Prior et potissima conditio, unde ceterae colliguntur, est ex parte mutui consensus, quo una pars ius quodpiam offert, acceptante altera. Scilicet eiusmodi consensus debet esse *externe manifestatus*, *moraliter* saltem *simultaneus*, et praeterea *efficax* ad gignendam obligationem in quam contrahentes consentiunt. Patet imprimis necessitas externae manifestationis; loquimur enim de pactis quae inter homines intercedunt, qui procul dubio exterioribus signis egent ut mutuo invicem communicent. Debet praeterea mutuus consensus esse moraliter simultaneus. Oblatio enim et acceptatio in ea re integrant unam indivisam causalitatem unde effectus proprius pactorum enasci debet: quare si eo tempore, quo una pars offert, altera non acceptet, deficiet concausa requisita, et consequenter nihil fiet. Postremo dictum est, oportere ut descriptus consensus efficax sit ad gignendam obligationem intentam a paciscentibus, nimirum ut nulla lege naturali vel positiva inanis reddatur in ordine ad talem effectum producendum. Ratio clara est, quandoquidem secus existeret obligatio, quasi effectus sua sufficiente causa destitutus.

II. Altera conditio, ex praecedente fluens, respicit

personas ipsas contrahentes, et est habilitas earumdem ad inducendam et suscipiendam obligationem quae ex contractu enasci debet. Secus ipse consensus erit ineffi-cax, ob deficientiam scilicet potestatis in offerente vel capacitatis in acceptante. Sic, exempligratia, nemo ido-neus est ad disponendum de his quae sub sua potestate non sunt constituta, puta si alteri vendat aliena. Similiter qui legitimo matrimonio sunt coniuncti, incapaces sunt obligationis eorumdem statui contrariae.

III. Nulla denique enascitur obligatio ex pactione, quae forte versetur circa praestationem rei impossibilis vel turpis. Ut enim fert vulgare pronuntiatum, *ad im-possibile nemo tenetur*. In rebus autem moralibus dupli-citer aliquid dicitur impossibile. Primo quidem, si desit ipsa facultas requisita ad rem in actu ponendam: secundo, si ea facultas adsit, sed exerceri nequeat, servato hone-statis ordine. Patet autem, neminem posse obligari ad id quod alterutro modo foret impossibile. Etenim in priori casu deficeret libertas, sine qua obligatio nulla concipi-tur: in altero vero oporteret, ut in oppositum commu-taretur generale et congenitum officium quo turpe pro-sequi prohibemur, quod quidem fieri nullo modo potest.

356. **Corollaria ducta ex doctrina praecedente.** His principiis suppositis de natura contractuum, plura notatu digna facile intelliguntur.

I. Ac imprimis patet, undenam, attento naturali iure, vis moralis, quae pactis inest, enascatur. Ea scilicet tota habetur a congenito iure libertatis et independentiae personalis, quae unicuique convenit. Quandoquidem in eo iure continetur, ut quis tum bonis propriis renuntiare, tum bona cetera adquirere valeat eo renuntiationis vel adquisitionis modo, qui nec divinis mandatis, nec iuri aliorum repugnet. Inde vero manifeste consequitur po-testas offerendi et acceptandi quae in pactis exercetur.

II. Quoniam *nihil volitum quin praecognitum*, patet contractum fore invalidum, si in contrahendo subrepat error quoad substantiam vel essentialem conditionem rei de qua fit pactio. Quod si error versetur circa qualitates eiusdem accidentales, generatim loquendo, id minime

officit valori contractus (etsi aliquando ob iniuriam possit rescindi). Dixi *generatim loquendo*. Quandoque enim fieri potest, ut intentio contrahentis fuerit conditionata, nimirum non obligandi se, nisi existente tali qualitate aut circumstantia, cuiusmodi foret, in contractibus praesertim gratuitis, si error ex. gr. versetur circa circumstantiam valde immutantem obiectum aut nimis excedentem eius existimationem. Ceterum, in hoc casu, si quis attente rem consideret, propterea nullus censetur eiusmodi contractus, quia talis circumstantia redundat in ipsam substantiam obiecti voliti. Confer De Lugo (*De Iustitia et Iure*, D. 22. n. 67 seqq., praesertim n. 89, 90.)

III. Irritus est etiam contractus, quoties libertas in contrahendo deest. Consensus enim unde vim habeat, actus humanus sit oportet, qui propterea ex deliberata voluntate procedat. Ex hoc capite valori contractus opponitur ebrietas vel dementia. An vero, ob consimilem causam, haberi debeant tamquam irrita ea pacta, in quae quispiam consentit ex gravi metu eoque iniuste incusso in ordine ad contrahendum, dubium controversumque est apud graves Doctores. Ad me quod attinet, cum metus per se non auferat rationem neque voluntarii neque liberi, probabiliorem existimo sententiam eorum, qui, citra irritationem a iure positivo factam, tales contractus existimant esse validos, sed infirmos, h. e. rescindibiles ad nutum eius qui metum passus est. Cf. de hac re De Lugo (*loc. cit.* n. 110 seqq.). Videtur tamen ex hac regula excipiendus contractus matrimonialis, tum propter specialem spontaneitatem quam in eo ipsum ius naturae postulat, siquidem esse debet foedus strictissimae amicitiae; tum propter naturalem indissolubilitatem quae ei convenit prae ceteris aliis contractibus.

IV. Quotiescumque nonnulli contractus iure positivo *irritari* dicuntur, haec irritatio duplici modo intelligi potest. Primo quidem, ita ut legitima potestas, unde haec irritatio habetur, intelligatur immediate versari circa ipsum consensum personae subditae, per modum cuiusdam moralis impedimenti tali actui oppositi, ne gignat obligationem ad quam gignendam ceteroquin foret idoneus. Se-

cundo potest etiam intelligi exercitium huius potestatis versari immediate circa ipsam personam sibi subditam, quam reddat inhabilem ad obligationem contractus inducendam vel suscipiendam. Utroque modo consensus redditur inefficax ad gignendum effectum proprium contractus, sed priori modo per se et immediate, in altero vero quasi indirecte et mediate. Sic Concilium Tridentinum clandestina matrimonia irrita reddit, tum inhabilitando personas ad sic contrahendum, tum eiusmodi contractus irritos et inanes esse decernendo. (Sess. 24. *De Reformatione Matrimonii*, c. 1.)

V. Denique sedulo distinguere oportet, quoties sermo est de contractu *turpi*, inter id ipsum, ad quod praestandum quis paciscendo se obligat, et conditionem sub qua forte talem obligationem suscipere intendit. Quandoque enim evenit, ut primum licite fieri possit, tametsi alterum sit plane illicitum et inhonestum, puta si quis se obliget ad tradendam summam determinatam pecuniae sicario, si alterum iniuste occidat. Potest itaque dubitari, utrum si in eiusmodi pactum forte conventum fuerit, et altera pars conditionem turpiter implevit, ei debeatur ex iustitia quod sub tali conditione oblatum fuit. Mihi profecto non occurrit probabilis ratio quamobrem, stando in solis principiis iuris naturae, talis obligatio negari queat, dummodo exposita conventio ita fiat et intelligatur ut descripsimus. Quemadmodum enim ea, de quibus libere disponere quis potest, alteri valide donat aut promittit *absolute*, sic etiam nihil vetat, quominus talis donatio aut promissio fiat *conditionate*, sic videlicet, ut ius, ex donatione vel promissione in altera parte exurgens, ipse cedat dependenter a verificatione cuiuspiam conditionis in futuro adimplendae. Tum vero, adimpleta ista conditione, talis cessio seu renuntiatio evadit absoluta, atque adeo in donatario vel promissario exurgit ius quoad rem eidem conditionate donatam vel promissam. Huic autem iuri correlativum est iustitiae officium in donante vel promittente. Porro sic res habet in casu quo de agimus. Quod autem haec conditio honeste vel turpiter adimpleatur, nihil refert. Qui enim sic de rebus suis disponit, renun-

tiationem proprii iuris non efficit dependentem ab honestate vel turpitudine conditionis futurae, sed ab eius verificatione dumtaxat.

357. **Quamdiu perduret obligatio orta ex contractu.** Quamvis naturali lege iura et officia, quae e contractu enascuntur, sint sancita, quemadmodum cetera iura et officia ad naturalem iustitiae ordinem pertinentia, potest tamen haec obligatio suspendi vel etiam totaliter desinere, cessante vel mutato iure et officio quod naturalis lex servari iubet [157, 159]. Id autem non uno modo contingit. Et imprimis manifeste locum habet executione rei circa quam pactio versatur, si nimirum satisfiat oneri, quod alterutra vel utraque pars in contrahendo sibi imposuit. Modus autem huius adimpletionis definiendus est tum ex natura rei de qua agitur, tum ex voluntate expressa aut rationabiliter praesumpta paciscentium. Legitime etiam dissolvitur, si, mutatis circumstantiis, materia contractus evadat inhonesta aut impossibilis: ut enim paulo ante dictum est [355], nulla dari potest obligatio ad res eiusmodi. Tertio cessat obligatio contractus, si uterque contrahens priorem consensum retractet. Quemadmodum enim libero eorum consensu ius est adquisitum, ita consimili etiam consensu adquisito iuri renuntiari potest. Huc etiam refertur contractus dissolutio, quando altera pars fidem datam non servat; sic enim exercite renuntiat iuri adquisito, siquidem foret plane iniquum, ut una pars oneri subiaceat in gratiam illius qui datam violavit fidem. Hinc vulgare effatum: *Fidem frangenti fides frangatur eidem.* Postremo dissolvi potest eiusmodi vinculum ex potestatis altioris legitimo exercitio. Hoc modo per publicam auctoritatem rescinduntur quandoque contractus, quoties haec rescissio postulatur a communi bono, quemadmodum etiam ob eamdem causam rerum dominia transferri queunt.

In his vero regulis sedulo notanda est quaedam exceptio. Nimirum quandoque fit, ut natura vinculi, quod per se e contractu emergit, sit plane independens a voluntate contrahentium, utpote ab ipsa naturali lege plane definita et determinata, cuiusmodi est, ex. gr., vinculum

maritale. In eo casu pendet quidem a voluntate eaque libera contrahentium quod tali vinculo obligentur, minime vero in eorumdem potestate relinquitur, ut immutent eas conditiones quibus ipso naturali iure constituitur natura eiusdem. Si itaque sit de se indissolubile, quemadmodum est ligamen maritale, tum profecto perdurat adhuc, ut ut voluntas contrahentium in contrarium commutetur.

358. **Complura genera contractuum.** Ad partitionem pactorum quod spectat, hae sunt potissimae classes in quas a iurisperitis distribui solent.

I. Contractus alii dicuntur *veri*, alii vero per quamdam *fictionem iuris*, tametsi a propria ratione pactionis deficiunt, quasi pacta seu contractus considerantur. Ad hanc posteriorem classem pertinet *negotiorum gestio*, aliique contractus qui in iure romano recensentur. (Institut. lib. 3. *De obligat. quae quasi ex contractu nascuntur.*) " Appellantur, ait De Lugo, quasi contractus, quia saepe non intervenit voluntas utriusque partis : ut si geras negotium amici absentis et ignorantis, obligaris ex iustitia ad utiliter agendum, licet non intervenerit voluntas aut scientia amici ; sicut non intervenit voluntas pupilli, cui ex iustitia obligatur tutor ad eius rem bene gerendam. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 22. n. 5.) Quod si quaeratur, undenam haec obligatio oriatur, dicendum est cum laudato auctore, eam quandoque enasci ex voluntate illius qui sic obligatur ; quandoque vero ex superiore auctoritate. Primo modo id contingit, quoties sponte quis suscipit tractandam rem cui tale officium est adnexum ; eo enim ipso videtur suscipere onera et obligationes officio proprias, ut videre licet in negotiorum gestione ; item in eo qui sponte suscipit officium medici, vel gubernatoris, quo suscepto, tenetur procul dubio ex iustitia ad procurandum bonum infirmorum, subditorum, aliorumve ipsius curae subditorum. Alio modo id fit, quando ea obligatio provenit ex lege vel superioris iussione tibi etiam invito et repugnanti tale officium imponente cui obligatio illa ex iustitia sit adnexa.

II. Alia divisio contractuum passim usurpata est in

gratuitos et *onerosos*. Hi vocantur, quibus utraque contrahentium pars gravatur, ut fit in permutationibus mutuis, qualis est *emptio-venditio*, *locatio-conductio*: item in contractibus pene innumeris quos Ius romanum (*L.* 4. *D. De praescriptis verbis...*) *innominatos* appellat et his formulis continentur: *Do ut des*, *Do ut facias*, *Facio ut des*, *Facio ut facias*. Appellantur contra gratuiti, qui unam partem tantummodo gravant, ut fit in liberali promissione, item in donatione. Eiusmodi pacta dicuntur etiam *beneficentiae* vel *lucrativa*. Gravamen autem, de quo in his definitionibus est sermo, non significat praecise obligationem quae ex contractu emergit, sed utilitatem qua quis sponte in contrahendo privatur, prout scilicet contractus secundum suam formam cedit in unius tantum partis utilitatem (gratuitus), aut per eum utriusque partis utilitas intenditur, per quamdam scilicet mutuam boni praestationem et quasi compensationem (onerosus). Nihil enim prohibet, quominus utrinque sit obligatio, tametsi pactio sit plane gratuita, qualis ex. gr. cernitur in commodato, ut mox dicetur.

III. Dividuntur tertio contractus in *unilaterales* et *bilaterales*. Priores, qui etiam *inaequales* vocantur, sunt illi qui unam tantum contrahentium partem obligant, ut videre licet in mandato et deposito. Quod si utrinque sit obligatio, eaque iustitiae et vi contractus, hi dicuntur *bilaterales*, aut etiam *aequales* et *synallagmatici*, cuiusmodi sunt complures contractus onerosi et nonnulli gratuiti. Differt itaque haec divisio a praecedente, quamvis a quibusdam auctoribus altera cum altera confundatur. Contractus enim gratuitus quandoque est unilateralis, cuiusmodi est donatio, ex. gr., vel liberalis promissio; quandoque vero etiam bilateralis, ut manifeste contingere potest in commodato. Si enim quis gratis alicui commodet suum equum ita ut post mensem reddi debeat, utrinque procul dubio erit obligatio ex tali contractu emergens. Commodans enim tenetur non repetere equum per mensem, quo transacto, commodatarius eum restituere debet. Talis itaque contractus est vere et proprie bilateralis, gratuitus tamen, utpote cedens in solam uti-

litatem commodatarii, non vero commodantis. Complures etiam contractus innominati, comprehensi sub formula *facio ut des*, sunt unilaterales, tametsi onerosi. Ratio discriminis paulo ante indicata est. In praecedente enim divisione spectatur tantum, utrum utilitas ex contractu proficiscens sit nec ne mutua; in hac vero, utrum utraque pars maneat, vi contractus, ad quidpiam ex iustitia vere obligata, an alterutra tantum: quae binae considerationes, ut patet, sunt valde distinctae.

IV. Postremo numerantur alia genera contractuum, sed eorumdem propria ratio ex obvia significatione verborum facile intelligitur. Sic quandoque dicuntur *executivi*, quandoque vero *promissorii*, secundum quod praesentem vel futuram paciscentium praestationem respiciunt. Item alii *principales* seu *absoluti* dicuntur, alii vero *accessorii* et *relativi*. Illi fundamentalem pactionem efformant et soli existere possunt, ut venditio: hi contra praeviae pactioni innituntur, ab eaque dependent, ut fideiussio et hypotheca. Vocantur etiam *reales* vel *consensuales*, secundum quod non perficitur obligatio nisi media traditione rei ex alterutra parte, ut contingit in mutuo; vel contra solus utriusque partis consensus ad hoc sufficit, qualis est emptio-venditio iuxta plures hodiernas leges.

359. **Notatu digna quoad promissionem.** Sub recensitis generibus plurimi ac diversissimae speciei contractus continentur. Minime vacat in iis singillatim explanandis immorari: talis enim pertractatio iurisprudentiae civili et canonicae addicitur, siquidem in eorumdem determinatione obligandique formis positivum ius perpetuo se immiscet. Praestat nihilominus pro coronide huius sectionis nonnulla, pauca quidem, adiicere, de duplici notissima pactione, promissionis scilicet et mutui: sunt enim scitu utilia admodum, et generalia quaedam principia iuris naturalis vel continent, vel declarant. Ac primo quidem quod promissionem spectat, haec observa.

I. Differt maxime inter *promissionem*, et *propositum* etiam exterius expressum. Hoc enim consistit in simplici manifestatione, qua quis declarat praesentem suam vo-

luntatem aliquid in posterum faciendi, nulla sibi ad hoc nova obligatione imposita, neque iustitiae aut fidelitatis, neque alterius virtutis. E contrario ille qui promittit, intendit sibi aliquod novum vinculum iniicere ad rem promissam adimplendam, quandoque quidem ex motivo religionis, ut contingit in voto, quandoque vero ex fidelitate vel iustitia, ut in contractu promissionis. Quocirca, si non fiat id quod promissum est, turpitudo aliqua moralis incurritur ex vi ipsius promissionis non adimpletae ; contra vero, quando sermo est de simplici proposito, nisi forte illa turpitudo habeatur ex ipsa materia propositi non servati, ut quando quis proponit se non peccaturum. (1)

---

(1) Card. De Lugo subtilem quemdam scrupulum hic iniicit (*De Iustitia et Iure*, D. 23. n. 1.), dum affirmat, quamdam veram turpitudinem moralem (oppositam, ut ipse inquit, virtuti constantiae) contrahi ab eo qui propositum formavit, si illud mutet, quae non foret si non proposuisset, tametsi obiectum talis propositi sit res plane libera sub nulla obligatione imposita. Hanc sententiam nullo modo approbo, et censeo esse plane falsam et durissimam, ut optime ostendit Suarez hac ratione valde manifesta. " Nemo, inquit, obligatur (h. e. citra praeceptum superioris) sine voluntate se obligandi... Sed qui habet propositum aliquid faciendi, non statim habet voluntatem se obligandi. Ergo non est unde talis obligatio oriatur, quia neque a superiore imponitur, neque propria voluntate suscipitur. Minor patet primo, ipso usu et experientia, alias nemo proponeret aliquid, si statim ex proposito obligatus maneret; et inter homines constat, longe diversum esse, proponere aliquid dare alteri, vel promittere aut se obligare. Ratio vero a priori est, quia facere aliquid, et obligare se ad illud faciendum sunt obiecta diversa, ut per se constat. Ergo potest voluntas versari circa unum et non circa aliud: ergo quamvis proponat aliquid facere, non ideo vult se obligare ad illud faciendum..... Dices: propositum ipsum ex se afferre hanc aliqualem obligationem, et ideo non requiri specialem voluntatem se obligandi, praeter voluntatem proponendi quae in ipsomet proposito intrinsece voluntario includitur. *Sed hoc gratis dictum est et praeter communem omnium sensum: vix enim (ut supra dicebam), adducerentur homines bonum aliquod proponere, si crederent inde oriri obligationem, cuiuscumque generis illa sit.* Praeterea, nulla lege aut sufficienti ratione ostendi potest simplex propositum habere hanc connaturalem vim inducendi obligationem ad perseverandum in illo seu exequendum illud. „ (*De Religione*, to. 2. tract. 6. lib. 1. c. 1.

II. Pro diversa voluntate promittentis, duplex modus obligationis ex eius promissione (homini facta) enasci potest, simplicis scilicet fidelitatis, vel propriae seu commutativae iustitiae. Quae autem sit propria ratio virtutis fidelitatis, ante expositum habes [303]. Obligabitur itaque quispiam ex sola fidelitate ad promissum implendum, si in promittendo nullum ius proprii nominis intendat in alterum transferre, sed eam tantum obligationem respicit, quae oritur ex generali debito conformandi facta cum dictis, ne scilicet secus depereat humanus convictus. Contra autem manebit ex iustitia obligatus, si mediante promissione verum ius *ad rem* promissam *exigendam* alteri velit conferre, qui propterea veram actionem iuridicam exercere valeat, ut sibi solvatur id quod sic promissum est. Haec postrema obligatio praecipue adesse solet in promissionibus iuramento aut publico instrumento firmatis; item si fuerint non liberales et gratuitae, sed onerosae.

---

n. 3, 6.) Paulo autem inferius optime dissolvit ratiunculam, cui oppositus scrupulus innititur, quod nimirum secus videatur laedi constantia animi seu perseverantia et fortitudo in operatione virtutis. " Sed hoc, inquit, nullius momenti est. Primo, quia constantia vel perseverantia non est una virtus specialis, sed est generalis conditio et continuatio in actibus singularum virtutum. Unde D. Thomas (2. 2^{ae} q. 53. a. 5.) ponit illam inter effectus prudentiae, quae est virtus intellectus, et eius defectus non habet specialem rationem culpae, sed iuxta obligationem seu debitum voluntatis culpabilis est, ut recte notavit Caietanus in Summa v. *Inconstantia*. Fortitudo autem, ut est particularis virtus, versatur circa pericula, ordinaturque ad vincendum nimium timorem mortis vel alterius similis mali: quod longe diversum est a generali constantia in bonis propositis exequendis. Deinde, licet non mutare bonum propositum vel ab eo desistere, nisi ratione melioris boni, melius sit et ad perfectionem virtutis pertineat, non tamen cadit semper sub obligationem facere id quod melius est. Ideo sicut non est malum nolle operari id quod melius est, ita non est semper malum, per se loquendo, non exequi propositum etiam melioris boni. Poterit autem esse actus otiosus, si quis absque ullo bono fine contrariam voluntatem exerceat. „ (*loc. cit.* n. 7.) Hunc locum, etsi longiorem, transcribendum duxi, tum quia rem praesentem oculatissime declarat, tum quia opposita Lugonis sententia, ut dixi, durissima est in praxi, et infinitis propemodum scrupulis latissimam segetem suppeditat.

360. **Quae sit propria ratio contractus mutuationis. Eius materia.** De contractu *mutui* seu *mutuationis* tres quaestiones valde graves nostra praesertim aetate multum agitantur. Prior respicit ipsam eius naturam ac propriam rationem. Iuxta explicationem traditam a De Lugo (*De Iustitia et Iure*, D. 25. n. 1.), est *contractus qui consistit in traditione, qua perfici debet, rei cuius dominium transfertur in accipientem cum obligatione reddendi postea tantumdem eiusdem bonitatis et valoris.* Hinc patet discrimen huius contractus a commodato et locatione: his enim dominium rei minime transfertur in commodatarium et locatarium, ideoque si casu fortuito res pereat, isti ad nihil tenentur; contra in mutuo, quod propterea sic dicitur, quia quidpiam ex meo tuum fit. Talis contrahendi modus communiter(1) usurpatur quoad res, quae primo usu sunt consumptibiles. Qui enim eas petit, minime profecto intendit eas reservare et postea reddere, sed, his consumptis, alias res similes in eadem quantitate et qualitate reddere. Quum itaque in rebus huiusmodi non possit seorsum computari dominium directum et dominium utile, si hoc alteri cedatur, etiam primum concedi necesse est.

Ex tradita descriptione manifestum est, hunc contractum non esse unilateralem, sed bilateralem, vere et pro-

---

(1) *Communiter*, inquam: non enim constat, utrum ad rationem huius contractus per se pertineat, ut in tali solum materia versetur. " An vero, inquit De Lugo *loc. cit.*, sicut in pecunia, oleo, tritico et similibus, quae usu consumuntur, et functionem recipere dicuntur, consistere potest mutuum, ita bos, equus, ovis possit esse materia mutui, negat Lessius *lib.* 2. c. 20. n. 4., quia mutuum solum est de rebus quae numero, pondere aut mensura constant; sed tunc erit contractus alius innominatus, quo se obligat accipiens ad reddendum postea alium bovem similem pro isto quem accipit. Molina tamen *to.* 2. *Disp.* 299. col. 2. affirmat, consistere mutuum in his, ut in lignis et lapidibus ad construendam domum acceptis; et in auro et argento ad faciendum artefactum. Et quaestio erit de nomine, quia tota substantia mutui vere intervenit, licet deficiat ex parte materiae accidens illud (h. e. quod res mutuata pondere, numero et mensura constet), quod tamen in rigore non deesse videtur. „

prie, quandoquidem utrinque vera obligatio iustitiae enascitur vi ipsius pactionis. Nam primo quidem, ex parte dantis resultat obligatio non repetendi statim rem mutuo concessam (*sortem*), sed tempore praefixo: quod si praefixum non fuit, arbitrio iudicis vel viri prudentis determinandum est aliquod tempus, quo elapso, res possit repeti. Ex parte vero accipientis est obligatio, elapso mutui tempore, reddendi rem eiusdem valoris, etiamsi forte res mutuo accepta sine ulla culpa ipsius perierit aut furto ablata fuerit; in quo, ut patet, quidpiam contractui assecurationis simile elucet. Utrum vero talis contractus onerosus an gratuitus dici debeat, pendet ex quaestione sequente; secus in veram quamdam petitionem principii incideretur.

361. **Utrum pro re mutuata aliquid ultra sortem exigi possit.** Alia proinde, eaque longe gravior, quaestio est de *usura* sive lucro percepto ex mutuo. Sunt itaque nonnulli recentiores, qui cum Bolgeni existimant, mutuationem non esse purum negotium iuris, in quo scilicet ab una parte tantum reddatur ad aequalitatem quod receptum est, sed in eo gratiam et liberalitatem quamdam intercedere ex parte mutuantis, ad eum ferme modum quo in commodatione cernitur. Ea de causa contractibus *gratuitis* mutuum accensent. Hinc concedunt quidem ex vi mutui nihil recipi posse ultra sortem, sed posse ob gratuitam renuntiationem quae supponitur facta a mutuante. Sicut enim agentes de *commodato* aut *donatione* rationem, cur ex iustitia nihil exigere donans aut commodans licite possit, non exinde sane quaerimus, quod exinde nulla commodatario vel donatario utilitas pretio aestimabilis accedat, aut quod donans vel commodans nullum sibi assumat onus pretio aestimabile, sed quaerimus tantum ex natura contractus gratuiti, vi cuius alter spontanea liberalitate renuntiat iuri exigendi promeritum pretium pro rei alicuius aut usu aut pleno dominio alteri concesso: ita quidpiam huic rei consimile in contractu mutui arbitrantur contingere. Ita fere cl. A. Ballerini in sua Theologia Morali. Haec explicatio aliis minime placet eo titulo potissimum, quod difficul-

tatibus quibusdam theologicis valde gravibus premi videatur. Ego, salvo meliori, ita praesentem rem explicandam existimo.

I. Imprimis videtur omnino retinendum principium communi totius scholae consensu admissum, videlicet non posse, sine iniustitiae labe, seorsum aestimari dominium et usum in his rebus, quae primo usu consumuntur, et in hac duplici aestimatione elucet proprium vitium *usurae* semper ab Ecclesia reprobatae, quemadmodum ipsum *usurae* nomen indicat. Apposite Angelicus. " Sciendum est, quod quaedam res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res: et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vendere vellet vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione iniustitiam committit, qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus quod *usura* dicitur. Quaedam vero sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso, cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 78. a. 1.)

II. Aliunde non video, qua ratione negari possit principium quod cl. A. Ballerini assumit, ut ostendat recompensationem aliquam exigi posse a mutuante, propterea quod se privet facultate utendi re, quam mutuo concedit, intra totum illud tempus quo durat obligatio, quam assumit, eam non repetendi. Haec enim obligatio

est quiddam pretio aestimabile: quod autem est eiusmodi, licite potest pro eo recompensatio aliqua ex iustitia exigi, nisi quis liberaliter huic iuri renuntiet. Card. De Lugo tale principium ipse concedit, immo affirmat esse admissum a compluribus aliis Doctoribus sui temporis (*De Iustitia et Iure*, D. 25. n. 16. 21.), quidquid demum sit de tortuosa illa, ac forte sophistica explicatione, quam ibidem subiicit ad enervandam difficultatem quae inde petitur pro lucro ex mutuo percepto.

III. Quamvis descripta obligatio sit pretio aestimabilis, haec tamen aestimatio latitudinem quamdam habet pro diversis circumstantiis sive creditoris aut debitoris, sive etiam aetatis temporum qua contractus eiusmodi perficiuntur. Minima est, quoties hae circumstantiae sunt eiusmodi, ut ex una parte sors tali debitori est concredita, ut aeque aut forte etiam securius apud ipsum maneat quam apud creditorem, nec ullum sit morale periculum ne suo tempore reddatur; ex alia vero, nulla existit in mutuante nec voluntas, nec facilitas eam in negotiationem impendendi aut alium consimilem usum lucrosum. Porro si ita res habet, onus assumptum a mutuante non repetendi sortem videtur satis compensari ex commodo quod vicissim recipit, ab obligatione suscepta a debitore ei aequivalens reddendi, utcumque sors perierit: talis enim debitoris obligatio est procul dubio res etiam pretio aestimabilis, cum aequivaleat, ut dictum est, cuidam quasi sortis assecurationi.

IV. Si contra ob accidentales circumstantias personarum et temporis fiat, ut vel sors periculo exponatur, si mutuo conceditur, vel ex tali mutuatione creditor damnum aliquod sit subiturus, aut etiam rationabili spe lucri cuiuspiam defraudetur, tum profecto nihil vetat, quominus ex huiuscemodi titulis compensationem aliquam ultra redditionem sortis exigere possit. At enim id minime profluit ex mutuatione ipsa *per se* spectata, adeoque perpetuo et essentialiter, sed ob circumstantias mutuo accidentales, quae adesse vel abesse possunt. Ex quibus omnibus concludendum videtur, mutuum *per se spectatum* accensendum esse contractibus onerosis, non vero gra-

tuitis : *per accidens* vero quidpiam liberalitatis et gratiae ei admisceri, si videlicet, existentibus praedictis circumstantiis extrinsecis, ob quas aliquid lucri praeter sortem exigi posset, mutuans ei renuntiet, simplici mutuationis contractu contentus. Porro contractum hunc dici debere onerosum, per se loquendo, non est quid noviter excogitatum, siquidem ut rem suo tempore indubitatam eam supponit Card. De Lugo initio Disp. 25. *De Iustitia et Iure*, quam sic exorditur : *Veniamus iam ad contractus* ONEROSOS, *qui magis proprie contractus sunt, et magis spectant ad theologos*, ET INCIPIAMUS A MUTUO.

362. **Utrum hac nostra aetate lucrum aliquod, communiter loquendo, ex mutuata pecunia percipere liceat.** Haec est tertia et postrema quaestio de mutuo, quae plurimorum ingenia multum contorquet, et cuius recta decisio non parum ad mores interest. Mihi affirmative respondendum videtur, idque inhaerendo iisdem principiis quae praemisimus, nec recurrere oportet ad alias intricatissimas theorias, quae rem, de se difficilem, magis magisque implexam efficere videntur. Nam, ut dictum est, si ob circumstantias temporum contingat, ut facultas proxima et expedita adhibendi rem, quae mutuo petitur, speciale quoddam pretium nanciscatur ob facilitatem et auctionem lucri, quod ex eius exercitio rationabiliter speratur, tum profecto hac facultate se privare, rem simplici mutuo alteri concredendo, aequam compensationem non recipit ex solo onere, quod incumbit mutuatario rem eiusdem valoris reddendi, adeoque aliquid ultra sortem licite exigitur. Atqui sic res habet hac nostra aetate, communiter loquendo, quoad pecuniam. Imprimis enim res omnis generis tantae fluctuationi et instabilitati subiacent, ut pro pecunia summa facilitate omnes possint adquiri : unde pecunia evadit praecipuum et quasi generale instrumentum negotiationis cuiuslibet. Aliunde, per libertatem et facilitatem commercii quae nunc viget, per associationes quamplurimas, per industriales operas via ferrea machinisque multum adiutas, omnibus, etiam iis qui tantillum pecuniae secus otiosae possident, facultas datur partem habendi in negotiis per se lucrosis.

Ergo hac nostra aetate, communiter loquendo, ex mutuata pecunia lucrum aliquod recipere licet, utique determinandum sive positiva lege, sive prudenti aestimatione bonorum et proborum. Haec solutio eo potissimum titulo mihi arridet, quod legitime videatur deduci ex principiis, tum per se notis aut saltem valde probabilibus, tum etiam ipsorum scholasticorum consensu receptis; tametsi specialem quamdam applicationem habent ob peculiaria adiuncta nostri temporis. Quare hac in re nos minime recedimus ab auctoritate Scholae, quam Ecclesia semper tanti fecit in rebus fidei et morum.

DISPUTATIO III.

DE DOMO SEU FAMILIA

SECTIO I.

De honestate nuptiarum.

363. **Consecutio ad praecedentia. Totius Disputationis partitio.** Post considerationem iurium et officiorum quae in homine vigent, tametsi spectatur secundum se ac seorsum ab aliorum consortio quibuscum socialiter vivat, oportet secundum ea quae initio polliciti sumus [244], intimam naturam societatis perscrutemur, ad quam suapte natura ordinatur: quae quidem duplex est, *domestica* nimirum et *civilis* [213]. Prioris consideratio suppeditabit integram materiam praesenti Disputationi sub-

iectam, eaque huc spectat, ut propria ratio et officia dignoscantur primaevae illius ac maxime naturalis coniunctionis inter homines, quae *matrimonium* nuncupatur, ex qua coniunctione domestica societas per se efflorescit, unde deinceps totum humanum genus tamquam ex semine propagatur. De hac re igitur acturi, primo quidem in hac et duplici sequente sectione proprias causas huius coniunctionis seu vinculi investigabimus; sic enim cognitio vere scientifica suppeditatur perquirenti naturam rei cuiuslibet. [*Pr. Ph.* 391.] Tum vero facile erit inde colligere propria iura et officia quibus constat vita domestica, quam hoc vinculum per se gignit. Id in quarta sectione expendemus. Postremo nonnulla scitu digna subiiciemus de servitute seu famulatu, siquidem inde ut plurimum haec vita quasi absolvitur et completur. Initium porro ducimus a consideratione causae finalis ad quam matrimonium per se ordinatur; est siquidem prima regula et mensura ceterorum, praesertim in consideratione moralis honestatis rei cuiuslibet.

384. **Nominalis descriptio matrimonii praeformatur.** Communem conceptum, quem *matrimonii*, sive *coniugii*, aut *nuptiarum* nomina exhibent, nitide, ut solet, sic describit B. Thomas. " Coniunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliqua, ibi est aliqua coniunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud adunari; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor, et talis coniunctio ex hoc, quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium. Coniunctio autem corporum et animorum ex matrimonio consequitur. „ (4. *Dist.* 27. q. 1. a. 1. solut. 1.)

Hinc tria facile intelliguntur.

I. Matrimonium tripliciter considerari potest, videlicet secundum se, sive formaliter, in sua causa efficiente,

ac demum in suo proprio effectu. Priori modo spectatum, nihil aliud est nisi illa mutua relatio moralis quam nomina *mariti* et *uxoris* exprimunt, et secundum quam vir et mulier constituuntur unum adaequatum principium humanae generationis. Haec relatio sita est in mutuo dominio unius in corpus alterius, quo vir et femina fruuntur in ordine ad humanam generationem ; quod quidem dominium ab Apostolo sic exprimitur 1. Cor. VII. 4. *Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier.* Hinc causa matrimonium efficiens est id, quod hanc mutuam translationem dominii gignit; quod quidem, ut infra dicemus, in maritali contractu consistit. Spectatur denique, tamquam proprius matrimonii effectus, primo quidem generatio, tum vero amicitiae ligamen strictissimum quod existere debet inter virum et mulierem ob mutuum vinculum quo in matrimonium colligantur. Quum enim inde una, quasi physice, persona confletur, oportet maritus et uxor mutuo quasi quid unum se spectent, quod quidem sine perfectissima amicitia non intelligitur [297]. Id significant verba B. Thomae quae exscripsimus: *Coniunctio autem corporum et animorum ex matrimonio consequitur.*

II. Duplex est finis, ad quem matrimonium per se ordinatur, qui quidem non differt a duplici effectu quem modo innuimus, si scilicet consideretur in *ordine intentionis naturae* iuxta notum pronuntiatum: *Primum in intentione est ultimum in executione.* Primus et praecipuus est humanae sobolis susceptio et educatio. Alterum est mutuum auxilium profluens a strictissimo illo foedere amicitiae, quod maritale vinculum per se gignit. Hic finis secundarius dicitur, quia talis amicitiae ligamen tum praesupponit, ut sui fundamentum, strictam illam unitatem qua vir et mulier constituuntur unum indivisum principium humanae sobolis, tum etiam ad convenientem susceptionem et educationem prolis ex naturae intentione praecipue ordinatur.

III. Patet denique, qua de causa matrimonium varie nominetur. Apposite rursus B. Thomas. " In matrimonio

est tria considerare: primo, essentiam ipsius, quae est coniunctio, et secundum hoc nominatur *coniugium:* secundo, causam eius, quae est desponsatio, et secundum hoc vocatur *nuptiae* a *nubo;* quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur: tertio, effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium*, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 19. c. 26.), *ex hoc quod mulier non debeat ob aliud nubere nisi ut sit mater.* „ (*loc. cit.* solut. 2.)

THESIS XIII.

Coniugale vinculum, inspecto duplici fine, quem per se spectat, est a natura intentum. Censeri propterea debet res de se licita et honesta.

365. ***Probatio I. partis.*** Ut paulo ante dictum est, finis quem per se spectat maritale vinculum, est primo quidem prolis humanae susceptio et educatio, tum vero mutuum coniugum auxilium in quotidiano usu vitae domesticae. Atqui hi fines sunt reipsa a natura, seu potius naturae Auctore, intenti. Prob. hoc per partes.

I. Et quod spectat susceptionem prolis, ratio manifesta est sive a priori, sive a posteriori. A priori quidem, nam id est medium plane necessarium ad finem potissime a Creatore intentum in molitione huius naturae visibilis. Tota enim utilitas quae inde exurgit, est in emolumentum hominis, et eo mediante res materiales ultimum finem totius creationis consequuntur, qui in Dei gloria consistit. [*Met. Sp.* 529 sqq.] Non potest autem dici eum finem sufficienter obtineri per primos humani generis parentes immediate a Deo conditos, praesertim attenta brevitate vitae quae connaturalis est humano generi. Ergo non potest sufficienter obtineri nisi mediante connaturali generatione qua humanum genus propagatur. Id ipsum a posteriori apertissime confirmatur, si attendatur scilicet ad connaturalem utriusque sexus differentiam, sive phy-

siologicam, sive moralem, addita insuper vehementi inclinatione ad utriusque coniunctionem, quae quidem non solum in hominibus apparet, verum etiam communis est toti naturae animali et vegetali. Haec enim omnia ostendunt intentionem supremi Artificis omnia suaviter ad praestitutum finem dirigentis.

II. Quod dictum est de susceptione prolis, dici etiam debet de ipsius educatione. Infantes enim nascuntur plane egeni, ac, sine parentum auxilio, nec vivere, nec intellectuales facultates perficere per se possent: immo in longe deteriore conditione invenirentur, quam soboles animantium brutorum. Natura autem non intendit tam miseram propagationem prolis per coniugium, quae immo eius intentioni plane adversaretur. Ergo primaria intentio Conditoris naturae, per coniugale vinculum obtinenda, una cum susceptione prolis, eius etiam educationem complectitur. Id quoque suo modo apparet in animalibus: haec enim non dimittuntur a parentibus quousque ad perfectum statum consentaneum propriae naturae sint perducta.

III. Quod autem a natura, praeter expositum finem, alius etiam intendatur, tametsi secundario, qui scilicet consistit in mutuo coniugum auxilio quoad usum quotidianum vitae domesticae, patet ex his quae suo loco demonstravimus [213] de naturali hominis sociabilitate. Ibi enim ostensum est, hanc naturalem hominis sociabilitatem, ipso naturali ordine sic exigente, primo, tametsi imperfecte, ad actum reduci et concretam reddi in domestica societate, quae *familia* dicitur. Familiae autem fundamentum est coniugium. Ergo hunc finem etiam ex naturae intentione coniugium spectare dicendum est. Patet autem maxime ad hanc societatem familiarem spectare, ut coniuges mutuo se iuvent in usu vitae quotidianae.

Totam hanc demonstrationem perspicue contrahit Angelicus sic inquiens. " Aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni: et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante vel movente libero arbitrio complentur.

Alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum vel virtutes dicuntur naturales: *et hoc modo matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo, quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis.* Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde secundum Philosophum lib. 8. *Ethic.* (cap. 11, 12.), tria a parentibus habemus, scilicet *esse*, *nutrimentum*, *et disciplinam.* Filius autem a parentibus educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet, quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. *Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum.* Sicut enim naturalis ratio dictat, ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quae ad ipsam vitam pertinent, ratione cuius homo dicitur naturaliter politicus; ita etiam eorum, quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus: unde natura movet, ut sit quaedam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8. *Ethic.* loc. cit. „ (4. *Dist.* 26. q. 1. a. 1.)

366. ***Probatio II. partis.*** Consequitur ex praecedente. Ac primo quidem manifestum est, coniugale vinculum damnari non posse, quasi rem per se malam adeoque illicitam. Id enim perinde foret atque accusare ipsam sapientiam Conditoris tale vinculum intendentis. Quare B. Thomas. " Supposito, inquit, quod natura corporalis a Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quod ea, quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideo cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit, nisi ponatur secundum quorumdam insaniam,

quod res corruptibiles creatae sunt a malo Deo... *Et ideo est pessima haeresis.* „ (4. *Dist.* 26. q. 1. a. 3.)

Insuper addimus, matrimoniale vinculum censeri debere rem de se honestam, non vero indifferentem, in genere morum, ut nonnulli parum accurate dixerunt. Nam eo per se spectat, ut humani generis propagatio, non brutorum more, sed modo accommodato ad humanam naturam et rectum rationis dictamen obtineatur, uti patet ex his, quae dicta sunt in probatione partis praecedentis. Atqui quod eo spectat, ut actio aliqua intenta a natura ordinetur iuxta rectam rationem, minime censeri potest quidpiam indifferens in genere morum, sed est res per se honesta [61]. Hinc rursus Aquinas cum enumerasset bona, quibus matrimonium *cohonestatur*, videlicet susceptionem prolis, ac matrimonialem fidem et inseparabilitatem, sic loquitur. *Ista bona quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis, quasi exterioribus quibusdam ad hoc honestandum, sed quasi causantibus honestatem quae ei secundum se competit.* (4. *Dist.* 31. q. 1. a. 1. ad 2.)

THESIS XIV.

Nullum existit naturale praeceptum, quod singulos homines ad matrimonium ineundum obliget. Quin immo caelibatus, virtutis amore susceptus, prae matrimonio iure commendatur.

367. ***Probatur I. pars.*** Illud enim cadit dumtaxat sub naturali praecepto, quod in genere morum est plane necessarium ad obtinendam perfectionem debitam humanae naturae. Atqui matrimonium non est eiusmodi, si quoad homines singillatim sumptos consideretur. Ergo nullum est naturale praeceptum quo homines singuli in ea re obligentur. Maior constat ex his quae suo loco disputata sunt de propria materia legis naturae [123 seqq.].

Minorem vero nitide sic declarat Angelicus. " Considerandum enim est, quod alia ratio est habenda in his, quae ad necessitatem cuiusque hominis pertinent, atque alia in his, quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim, quae ad uniuscuiusque necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur; huiusmodi autem sunt cibi et potus et alia quae ad sustentationem individui pertinent: unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem, quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuantur, nec etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut sunt cibus, potus, indumenta, domus et alia huiusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur: et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi. „ (3. *Cont. Gent.* c. 136.)

Dices. Si cuilibet, singillatim accepto, liberum est nubere, potest bene contingere, ut omnes a matrimonio abstineant. Atqui hoc modo periret humanum genus, quod est contra naturae intentionem.

Respondeo. *Nego maiorem*, siquidem haec manifestum transitum continet a diviso ad sensum compositum. " Natura humana, inquit rursus Angelicus, communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut iam dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et alium magis ad aliud ex diversitate complexionum diversorum individuorum. *Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur*, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, et alius aliud. Et sic etiam contingit, quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet. „ (4. *Dist.* 26. q. 1. a. 2. ad 4.)

368. *Probatio II. partis.* In hac parte opus est, adversus quosdam neotericos carnis redemptores, vindicare pretiosissimam catholicae fidei doctrinam de morali praestantia vitae caelibis supra coniugalem. Sermo porro est de caelibatu, qui virtutis amore suscipitur, non autem de vitiosissima illa ratione vivendi quorumdam, qui propterea a nuptiis abstinent, ut sine earumdem oneribus liberius cupiditati fraena relaxent. Probamus autem hanc veritatem, tum considerando rem absolute et secundum se, tum etiam comparate ad societatem, cui, si neotericos istos audias, imminens periculum creatur ex caelibatu.

I. Et ad primum quod attinet, rectum iudicium in re morali potissime sumi debet ex fine. Atqui bonum quod per se spectat tamquam finem ille, qui virtutis amore vitam caelibem ducit, praestantioris ordinis est quam finis proprius matrimonii. Ergo caelibatus in consideratione morali praestantior est matrimonio. Minor probatur triplici ratione quam S. Thomas indicat (*Summa th.* 2. 2ae q. 152. a. 4.). Etenim imprimis vita caelebs directe pertinet ad perfectionem partis superioris, cum per eam pars sensilis a rationali quodammodo absorbeatur: coniugium contra ordinatur ad bonum corporis, quod est multiplicatio generis humani. Constat autem bonum animae praeferri debere bono corporis. Praeterea, caelibatus est aptissimum medium ad contemplationem veritatis; a qua procul dubio plurimum omnino distrahunt ea, quae propria sunt coniugalis vitae. Nihil autem est excellentius, per se loquendo, in vita rationali, prae contemplatione veritatis. (1) Postremo, qui a nuptiis vir-

(1) Hoc assertum multis et egregiis rationibus data opera demonstrat Aristoteles 10. Ethic. c. 7 et 8, easque resumit et adhibet etiam B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 182. a. 1.) ad ostendendam praestantiam vitae contemplativae prae activa secundum morem loquendi theologorum, de quo idem S. Doctor (*ibidem*, q. 179. a. 1.). Haud inutile erit ex his rationibus duas huc proferre. Primam deducit Philosophus ex eo, quod veri contemplatio convenit homini secundum partem eius excellentissimam seu mentem. *Praestantissima enim,*

tutis amore abstinent, multo liberius divino cultui vacare possunt, quam qui sollicitudinibus coniugalis vitae inhaerentibus occupantur ac *dividuntur*, ut inquit Apostolus 1. *Cor.* VII, 33. Bonum autem divinum praecellit ceteris omnibus bonis. Ergo omni ex parte bonum ad quod vita caelebs per se ordinatur, est ordinis longe altioris quam sint bona propria vitae coniugalis.

II. Si vero consideremus bona, quae ex tali vita in

---

inquit, *primum est haec energia* (contemplatio veri): *nam quum eorum omnium quae sunt in nobis, mens praestantissima est; tum omnium cognoscibilium illa optima sunt quae mente comprehenduntur. Deinde mentis energia etiam maxime est continua; contemplari namque assidue facilius poterimus, quam agere quidvis.* Altera ratio est, quia in contemplatione veri quidpiam invenitur propinquissimum summae illi voluptati, quam omnes apprehendimus in vita beata. *Et vero,* ait, *cum beatitudini voluptatem admixtam esse debere credamus, omnium virtutis actionum iucundissimam esse sapientiae energiam, omnium consensu certum est. Et videtur quidem certe sapientia mirabiles quasdam cum sinceritate tum stabilitate voluptates continere.* Undenam autem tanta haec iucunditas enascatur, S. Thomas pulcre exponit (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 21. a. 1.), ubi quaerit, an delectatio partis superioris sive intellectualis maior sit ea, quae propria est partis inferioris sive sensibilis. "Si comparentur, inquit, delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria, quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cuius signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam: obiectum enim intellectus est *quod quid est.* Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit et aliquid expectatur consummandum.....; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia." Huc usque Aquinas.

societatem humanam derivantur, consimili modo res ostenditur. Caelibes enim, de quibus loquimur, bonum societatis humanae non qualecumque, sed supremum enixe procurant. Nam societas humana concipi non debet quasi simplex aggregatio plantarum aut pecudum, in qua quo maior est numerus, eo maior utilitas carpitur: sed est congregatio entium rationalium, in quibus animi perfectio potissimum quaerenda est, virtutis scilicet. Atqui ad tale bonum procurandum vita caelebs est instrumentum validissimum. Etenim primo, qui virtutis amore huic vitae se mancipant, tale bonum in se maximopere procurant, ut ostensum est. Qui autem se perficit, humanam naturam et societatem indirecte perficit, siquidem est eius pars, ut suo loco argumentati sumus agentes de merito [99]. Praeterea, tales homines exemplo maxime iuvant ceteros in re morum: praestantioris enim boni amorem in ipsorum animis ita excitant, ac plenum dominatum mentis in partem inferiorem iugiter persuadent. Postremo, nemo negaverit hac ratione caelibes reddi longe aptiores ad ceteros disciplina imbuendos, quam si matrimonii oneribus subiecti forent, ut apertissime constat ex tota historia Ecclesiastica.

Solvuntur difficultates.

369. ***Obiectio I.*** Praecepta legis naturae cognoscuntur ex ipsa conformatione organismi. Atqui conformatio organismi humani manifeste tendit ad procreationem sobolis. Ergo talis procreatio cadit sub praecepto legis naturae. Quare *Gen.* I. 28, et IX. 7. legitur: *Crescite et multiplicamini et replete terram.*

Respondeo. *Dist. mai.;* si sermo sit de iis bonis quae necessaria sunt ad perfectionem debitam singulis individuis, *conc.;* si sermo sit de iis bonis quae necessaria sunt ad perfectionem multitudinis, *neg. Contradist. min., neg. conseq. et probationem additam.*

Solutio patet ex ipsa probatione quam adhibuimus ad excludendum tale praeceptum. " Ex divina enim pro-

videntia, ait rursus B. Thomas, dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria; nec tamen oportet, quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et ea quae ad actum eius ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat. „ (3. *Cont. Gent.* c. 136.) Verba autem Genesis, quae recitata sunt, non continent praeceptum proprie dictum, seu morale, sed benedictionem divinam indicant, ex qua fluit aptitudo et inclinatio naturalis ad propagationem prolis. Quare eadem verba *Gen.* I. 22. leguntur dicta etiam animantibus brutis. Quo pacto autem inde nullum periculum immineat, ne Creatoris intentio quoad speciei conservationem defraudetur, ostensum est in probatione thesis.

Instabis. Procreatio prolis videtur esse necessaria ad perfectionem cuiusque individui. Abstinere enim a nuptiis coniicit hominem in continuam luctam inter partem superiorem et inferiorem. Atqui lucta huiusmodi humanae virtutis perfectioni videtur adversari.

Respondeo. *Neg. subsumptam.* Ad probationem, *nego maiorem et minorem.* Egregie iterum Angelicus. " Dicendum, quod sollicitudo et occupatio, quam habent hi, qui coniugio utuntur, de uxoribus, filiis et necessariis vitae acquirendis, est continua; inquietatio autem, quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam, quae etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit: nam quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus; debilitantur enim concupiscentiae per abstinentiam et alia exercitia corporalia, quae conveniunt his qui propositum continentiae habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium, quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, quum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili; et ideo his, qui ad

contemplationem divinorum et cuiusque veritatis intendunt, maxime nocivum est, venereis deditos esse et maxime utile ab eis abstinere. „ (*Cont. Gent.* l. c.)

Urgebis iterum. Ex caelibatu humanum genus innumeris prope individuis privatur. Atqui hoc videtur esse contrarium caritati quam proximo debemus.

Respondeo. *Nego rursus maiorem et minorem.* Imprimis falsum est, vitam caelibem esse in causa quare imminuatur hominum numerus. Quin S. Ambrosius non dubitavit haec affirmare. *Si quis putat, consecratione virginum minui genus humanum, consideret, quia ubi paucae virgines, ibi etiam pauciores homines; ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse maiorem.* (*De Virgin.* c. 7. n. 36.) Ratio est, quia in societatibus ubi vita caelebs et virginitas magno in pretio habetur, matrimonii iura sanctius observantur, ac vitia innumera imminuuntur, quae vitae civium ac plurimorum etiam procreationi sunt maxime noxia. Huc etiam facit quod S. Thomas cum Aristotele notavit contra turpissimam positionem Socratis de communitate uxorum. " Si permittatur, quod in infinitum homines generent absque aliquo determinato numero, sicut communiter fit in civitatibus, ex necessitate sequitur, quod ex hoc proveniat causa paupertatis civibus : multi enim filii pauperes erunt habentes id solum quod eorum pater dives habebat. Ex paupertate autem civium sequitur quod sint seditiosi et maligni ; quia dum non habent necessaria vitae, student ea acquirere fraudibus et rapinis. „ (2. *Politic.* lect. 6.) Ceterum, quidquid sit de hac imminutione civium ex vita caelibe sequutura, est plane falsum, ob eam causam, peccari contra caritatem proximo debitam ab eo qui talem vitam amplectitur. Nemo enim tenetur aliis opem ferre omnibus omnino modis possibilibus, immo obligatio istiusmodi foret de re plane impossibili. Accedit, quod caelibes utiliorem longe operam conferunt in bonum aliorum quam coniugati, ut in probatione thesis ostensum est.

Obiectio II. Matrimonium magis est humano generi necessarium quam caelibatus. Ergo huic praestare dicendum est in bonitate morali.

Respondeo. *Conc. antec.*, *neg. consequentiam.* Praestantia enim operationum moralium in bonitate dependet ex maiore vel minore earumdem propinquitate ad finem ultimum vitae humanae, qui est Deus [201], non vero ex eo quod sint magis minusve necessariae ad conservationem eiusdem vitae humanae. Cibus profecto, tametsi magis necessarius quam scientia, non idcirco est ea nobilior. Similiter, in re quoque morali, maioris necessitatis est adimplere divina praecepta quam consilia: hoc tamen postremum est longe nobilius et excellentius prae altero.

Instabis. Bonum commune potius est bono privato, ut inquit Aristoteles 1. *Ethic.* c. 2. Atqui matrimonium ordinatur ad bonum commune, caelibatus ad bonum privatum. Ergo matrimonium caelibatui praestat.

Respondeo. *Transmissa minore*, *dist. maiorem.* Si ea bona sunt eiusdem generis, *conc.;* si sint generis diversi, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.* Ut patet ex demonstratione allata, ideo vita caelebs, etiam praecisione facta a bono quod inde redundat in totam societatem, magis commendari debet quam matrimonium, quia bonum ad quod ut in finem per se ordinatur, est ordinis altioris prae eo quod respicit connubium. Quum autem agitur de bonis ordinis diversi, non valet dictum Aristotelis relatum in obiectione. Quod notavit B. Thomas ita inquiens. " Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. *De Virgin.* c. 9, quod *fecunditas carnis etiam illarum, quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio, quam prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 152. a. 4.) Transmissa autem est assumpta minor, quia, ut ostensum est, vita caelebs multis modis iisque nobilissimis bono etiam communi maxime opitulatur.

Instabis rursus. Si vitam caelibem ducere melius est quam coniugalem, ergo optima omnino res foret, si omnes

tale vitae genus amplecterentur. Atqui hoc dici non potest; sic enim humanum genus periret.

Respondeo. *Nego maiorem.* Praeclare Angelicus. " Ab his enim, inquit, quae sunt necessaria, quamvis, quantum ad singulos, melius sit quod abstineant melioribus dediti, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi apparet. Quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum, in quo essent solum substantiae spirituales, sed imperfectius: et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes. „ (3. *Cont. Gent.* c. 136.)

SECTIO II.

An coniugii unitas et inseparabilitas sit de lege naturae.

370. **Duplex quaestio tractanda.** Cum exposuerimus, in sectione praecedente, quem in finem ex Conditoris intentione maritalis unio ordinetur, ac propterea quae sit propria bonitas qua cohonestatur, oportet modo propinquius accedamus ad intimam ipsius naturam perscrutandam. Huc vero duo referuntur. Primum respicit causam quasi *materialem* huius vinculi, virum scilicet et feminam, quo spectat gravis quaestio de *monogamia* sive unitate coniugii. Alterum vero est de inseparabilitate eiusdem, quae quidem quaestio, ut patet, ipsam *formalem* rationem huius vinculi attingit, num scilicet tanta firmitate polleat, ut quas personas semel coniunxit, eas nunquam invicem, quamdiu vixerint, separari permittat. Quoniam haec res maximi momenti est in doctrina morum, praestat in antecessum paucis innuere, qualis sit

matrimonii institutio, prout in divina revelatione continetur, non ea mente profecto, ut in disquisitione nostra, quae philosophica est, inde derivemus principia ad rem concludendam, sed ne fucatas cum sinceris rationibus commiscentes a certissimo veritatis tramite deerremus. [*Pr. Ph.* 421, seqq.]

371. **Primaeva matrimonii institutio.** Qua ratione matrimoniale vinculum primitus a Deo sancitum fuerit, perspicue traditur *Genesis* II. 20 ... 24., addita interpretatione quam huic loco addit ipse Christus Dominus *Matth.* XIX. 4... 6. Inde autem illud manifeste colligitur, legem de unitate et inseparabilitate huius vinculi ad ipsam primaevam ipsiusmet institutionem divino iure pertinere. Quare Tridentina Synodus. " Matrimonii, inquit, perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Hoc autem vinculo tantummodo duos copulari et coniungi, Christus Dominus apertius docuit, cum postrema illa verba, tamquam a Deo prolata referens, dixit: *Itaque non sunt duo, sed una caro:* statimque eius nexus firmitatem, ab Adamo tanto ante pronuntiatam, his verbis confirmavit: *Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet.* „ (Sessio XXIV. *Doctrina de Sacramento Matrimonii.*) Notandum vero est, idcirco potissime sub hac specialissima sua tutela, ut sic dicam, Deum in ipsa primaeva rerum molitione hoc vinculum constitutum esse voluisse, quia ex suae sapientiae praeordinatione assumendum erat in Nova Lege, ut signum admirabilis unionis Christum inter et Ecclesiam, quod docet Apostolus *Ephes.* v. 32. Quum enim Ecclesia sit unica Christi sponsa, et indissolubili nexu ei cohaereat, decuit profecto, ad hoc repraesentandum, assumere signum quoddam, quod unitatem et firmitatem prae ceteris referre posset. Tale est autem matrimoniale vinculum ob naturalem suam unitatem et indissolubilitatem, attenta praesertim perfectione gratiae qua in Nova Lege divinitus augetur, ut mox di-

cemus. Hoc sensu ratio quaedam *sacramenti* seu mysterii ex divina praeordinatione inerat in matrimonio etiam ante Legem Evangelicam, quia scilicet divinitus erat provisum, ut in Ecclesia illud significaret mirabilem unionem huius cum Christo Domino. Quod quidem etiam dici debet de matrimonio, quod ab infidelibus nunc contrahitur, quamdiu per sacramentum regenerationis in Ecclesiam non cooptantur.

372. **Matrimonium in Lege Evangelica.** Adveniente plenitudine temporum, quando per Incarnationis mysterium compleri debebant quae prius adhuc inchoata et imperfecta manebant, ac simul ad actum adduci quae in Lege Veteri figurate praenuntiabantur, Christus Dominus in re praesenti duo praestitit. Primo quidem, ablatis dispensationibus, quae in Lege antiqua esse poterant quoad matrimonialis vinculi unitatem et inseparabilitatem, illud revocavit ad primaevam suam perfectionem, nexus scilicet indissolubilis duorum dumtaxat, non plurium. Quocirca *Matth.* XIX. 9. prohibet in posterum, tamquam adulterinam, coniunctionem cum altera muliere, vivente priore, etsi haec forte dimissa fuerit per divortium: quibus utramque legem, de monogamia scilicet et indissolubilitate, solemniter innovat et constituit. Secundo, ut tale vinculum pro merito in sua Ecclesia referret admirabilem unionem ipsiusmet cum ea, illud gratiae suae dono ditavit; ex quo matrimonium evasit unum ex septem Evangelicae Legis sacramentis. Quocirca Tridentina Synodus post verba paulo ante recitata immediate subiungit. " Gratiam vero, quae naturalem illum amorem (h. e. coniugalem) perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus Apostolus innuit dicens: *Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea;* mox subiungens: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Ephes. v. fin. Cum igitur Matrimonium in Lege Evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter Novae

Legis sacramenta adnumerandum, sancti Patres nostri, Concilia, et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt. „ (*Sess. cit.*) Hinc matrimonium inter Christianos rebus sacris proprio et strictissimo sensu accenseri debet, ut cetera Novae Legis sacramenta. Qua in re a philosopho catholico diligentissime notari debet, id non sic esse accipiendum, quatenus tale connubium sit compositum quoddam ex re aliqua naturali et ex alia re sacra, quae invicem separari queant. Ut enim ex theologia suppono, inter baptizatos nulla existere potest maritalis coniunctio, quae consistat in ratione legitimi contractus, quin simul sit sacramentum. Quocirca *esse sacrum* in tali vinculo non est nisi formalitas quaedam sola ratione distincta ab eo, secundum quod ut simplex naturae officium consideratur. Atque hoc est quod ait B. Thomas. *Quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum; quia non solum ad hoc est institutum, ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae. Et ideo* RATIO *sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio* SECUNDUM SE CONSIDERATO, *ex quo honestatem etiam habet: et ideo* SACRAMENTALITAS *eius, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium.* (4. *Dist.* 31. q. 1. a. 2. ad 7.) Quae verba, ut patet, eam rationis distinctionem exhibent quam diximus.

373. **Quo pacto matrimonium in praesenti quaestione consideretur.** His suppositis, quae ex divinae revelationis principiis brevissime delibavimus, facile erit intelligere, quo pacto procedere oportet in resolutione duplicis quaestionis quam tractandam suscepimus. Ac primo quidem, maritale connubium a nobis unice spectatur secundum id, quod ex ipsa natura habet, ut scilicet est in naturae officium, ac proinde abstractione facta a ratione sacramenti, quam induit ex superna divina institutione: haec enim altera consideratio est theologica, non philosophica. Ob eamdem causam praeterea, in utriusque quaestionis resolutione exordiri oportebit ex principiis naturali rationis lumine notis. Quum tamen verum vero non opponatur, opus est, ut quae ex his

principiis legitima consecutione deducuntur, apte cohaereant cum his, quae de naturali unitate et firmitate vinculi coniugalis divina revelatio nos edocet; quae quidem continentur *Gen.* II. 20... 24, ut paulo ante exposuimus. (1) Haec quidem potissime in materia praesenti prae oculis haberi debent, in qua scimus, quantopere caecutierint etiam praestantissimi inter veteres philosophos, ut Socrates et Plato.

THESIS XV.

Matrimoniale vinculum suapte natura polygamiam simultaneam excludit. Potest tamen, divina dispensatione intercedente, licitum fieri aliquando, ut unus vir plures simul habeat uxores.

374. ***Probatio I. partis.*** *Polygamia* ex vi nominis pluralitatem significat quoad maritale vinculum. Simultanea erit, si, priori vinculo nondum dissoluto, aliud contrahatur: quod quidem dupliciter concipi potest. Primo quidem, si una mulier plures simul viros haberet (*polyandria*). Secundo, si vicissim unus vir plures simul haberet uxores (*polygynia*). Asserimus porro, utramque pluralitatem adversari naturali unitati quam per se postulat maritale vinculum.

---

(1) Quae hoc loco divinitus edocemur, pertinent ad *naturalem* conditionem vinculi maritalis. In divina enim revelatione continentur multa, quae ad naturalem ordinem pertinent, praesertim in re morum, ut alibi docuimus cum S. Thoma [*Pr. Ph.* 426.] Qua in re animadverti debet quod late ostendit Suarez (*De Legibus*, lib. 10. c. 2.), omnia praecepta *moralia* (ut scilicet haec sunt contradistincta a *caeremonialibus*) sive antiquae, sive novae Legis, esse iuris naturalis, de iis videlicet quae *per se* pertinent ad rationem virtutis, ut loquitur Angelicus (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 108. a. 1, 2.). Porro matrimonii unitas et firmitas, quae cit. loc. Genesis divinitus revelatur, ad hoc genus praeceptorum maxime pertinent.

I. Ac primo quidem res facile ostenditur, si de polyandria sit sermo. Nam maritale vinculum, tamquam in primarium finem, a natura ordinatur in procreationem et educationem sobolis. Huic vero directe adversatur simultanea coniunctio uxoris cum pluribus viris. Nam, praecisione etiam facta a sterilitate feminae quae inde consequitur, sic incertum maneret a quo patre proles foret genita, ac proinde dubitaretur etiam cui incumberet prolis susceptae educandae officium. Hinc talis coniunctio primis praeceptis legis naturae merito dicitur opponi, ut ante distinximus cum Caietano [127]. Ad rem B. Thomas. " Unam uxorem habere plures viros, est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc, quantum ad aliquid, totaliter tollitur, et, quantum ad aliquid, impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio. Ipsa autem procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur. . . , tamen multum impeditur. . . Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius cura necessaria est in educando. „ (4. *Dist.* 33. q. 1. a. 1. ad 8.)

II. Quod autem spectat simultaneam pluralitatem uxorum, ea quidem non repugnat primario fini matrimonii, qui est prolis susceptio et educatio, bene vero adversatur secundario fini, ad quem etiam suapte natura ordinatur. Hic enim, ut ante ostensum est [364], consistit in mutua viri et uxoris societate quoad usum quotidianae vitae domesticae, quae quidem societas postulat mutuam amicitiam eamque strictissimam. Atqui tale amicitiae foedus multum omnino imminuitur ex pluralitate uxorum duplici de causa. Prima est, quia amicitia in quadam aequalitate consistit; unde pervulgatum illud proverbium : *Amicorum omnia sunt communia*. Haec porro tollitur, si unus vir plures uxores haberet, tum quia mulier plenam potestatem viro traderet in suum corpus, non autem vir ; tum quia iste necessario dividere deberet suum amorem in plures uxores, secus ac illae. " Et haec etiam ratio, inquit S. Thomas, experimento comprobatur, quia apud viros habentes

plures uxores, uxores quasi ancillae habentur. „ (3. *Cont. Gent.*, c. 124.) Altera causa est, quia, attenta naturali conditione viri et mulieris, non possunt nisi graves dissensiones ex tali pluralitate exoriri, sive propter innatam zelotypiam mulierum, sive propter prolem. Hoc autem manifesto impedimento est, quominus familiae pax servetur. Quare rursus Aquinas. " Secundarium finem (matrimonii) etsi non totaliter tollat (pluralitas uxorum), tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur: cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum: et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. „ (*Dist. cit.*)

375. ***Probatio II. partis.*** Argumenta omnia quae protulimus ad ostendendam naturalem repugnantiam polygamiae cum maritali vinculo, optime demonstrant connubium *pro naturali sua exigentia* postulare, ut mutuum ius viri et mulieris in corpus compartis, quoad prolis generationem, in quo eius essentia consistit, sit utrinque plenum, non vero divisum, quemadmodum accideret in polygamia. Quamdiu proinde tale ius sic perduret, legi naturae repugnabit pluralitas, sive virorum cum una uxore, sive etiam uxorum cum uno viro, neque in hoc potest esse dispensatio ulla, ut suo loco demonstravimus [157 seqq.]. Ceterum nihil prohibet, quominus si detur causa sufficiens ad tale ius sive auferendum, sive imminuendum, consequenter etiam cesset, sive ex toto, sive ex parte, naturalis obligatio legis naturae qua sancitur, ut loc. cit. etiam declaravimus. Talis autem causa sufficientissima est Deus ipse, qui potest quandoque operari supra naturalem exigentiam rerum a se institutarum, ob finem sapientia sua dignum. Porro ita res habet in dispensatione de qua loquimur, ut ostendit exemplum veterum Patriarcharum post diluvium, qui, licet sanctissimi, leguntur tamen plures habuisse uxores. Egregie hunc difficilem nodum ita solvit Angelicus. " Pluralitas, inquit, uxorum esse dicitur contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta eius, sed quantum ad secunda quae

quasi conclusiones ex primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae ex primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in maiori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum 1. *Ethic.* c. 3, 7. Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare huiusmodi varietates, ideo illi, ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, reservatur, ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus, ad quos legis efficacia non se extendere debet: et talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent. *Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potest* (1) per inspirationem internam: quae quidem

(1) Ex his verbis et ex toto contextu loci quem excripsimus, manifeste elucet, per iniuriam omnino a recenti quodam scriptore impositum fuisse Aquinati, quasi docuerit, per *humanam auctoritatem*, civilem scilicet, posse in quibusdam casibus dispensari in iis, quae ad secundaria legis naturae praecepta dicuntur pertinere ab eodem S. Doctore, qualis est unitas uxoris, itemque matrimonii inseparabilitas, de qua (*Dist. cit.* q. 2. a. 2.). Tota hallucinatio in hac re inde procedere potest, quod doctrina a S. Doctore loc. cit. tradita in 1ª solutione inconsiderate sic accipiatur, ut id quod ibi docet de *ratione* dispensationis, perinde accipiatur, ac si id docuerit de *iure* seu *potestate* ad sic dispensandum idoneâ, quae duo patet esse plane diversa. En verba Angelici. "Dispensatio, in praeceptis praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus naturalis rei, qui quidem mutari dupliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quae in minori parte casualiter accidunt in natura; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quae sunt semper, sed quae sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit: et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper, ut patet in statione solis tempore Iosue, et reditu eius tempore Ezechiae, et de eclipsi miraculosa tempore passionis Christi. Sic etiam RATIO

principaliter Patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata, eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut maior esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. *Semper enim principalior finis magis observandus est quam secundarius. Unde cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit ad tempus negligi impedimentum quod posset in secundariis finibus inveniri: ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur.* „ (4. *Dist.* 33. q. 1. a. 2.)

DISPENSATIONIS in praeceptis legis naturae quandoque est in causis inferioribus; *et sic dispensatio cadere potest supra secunda praecepta legis naturae, non autem supra prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est* DE PLURALITATE UXORUM *et huiusmodi.* Aliquando autem est tantum in causis superioribus, et tunc potest dispensatio esse DIVINITUS etiam contra prima praecepta legis naturae, *ratione alicuius mysterii divini significandi vel ostendendi;* sicut patet de dispensatione in praecepto Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit. „ Huc usque B. Thomas. Hic manifeste sermo est semper de dispensatione DIVINITUS facta, sive in uno, sive in altero casu, tametsi RATIO dispensandi in priori casu dicatur contenta in causis inferioribus, ut est multiplicatio prolis pro dispensatione divinitus facta patriarchis quoad legem naturae de unitate uxoris, in altero e converso dicatur pertinere ad specialem revelationem cuiusdam divini mysterii, ut in dispensatione divinitus facta Abrahae quoad primum praeceptum legis naturae prohibentis occisionem filii innocentis. Quocirca paritas ad quam hic appellat Angelicus, desumpta scilicet ex duplici modo quo mutari solet cursus naturalis rerum, accipi debet non secundum simplicem proportionem, sed secundum similitudinem proportionum, quae dicitur *proportionalitas* [*Pr. Ph.* 33]. Nimirum, quemadmodum *duplex est causa efficiens* mutationem naturalis cursus rerum, altera contenta in causis inferioribus, seu secundis, altera vero suprema omnino sive Deus per se immediate operans; sic etiam est *duplex ratio ad dispensandum* in praeceptis legis naturae, altera contenta in ipsis *finibus* ad quos ea praecepta ordinantur, ut dictum est quoad permissionem pluralitatis uxorum, altera vero pertinens ad finem ordinis simpliciter supremi seu divini, ut cum Deus tali dispensatione uteretur ad speciale quoddam mysterium revelandum. Quare prorsus omnino perperam ex hac doctrina Angelici ansam quis sumeret ad existimandum, spectato solo iure naturae et ad mentem S. Thomae, posse in quibusdam casibus accidentalibus matrimonii consummati

THESIS XVI.

Coniugale vinculum est de se indissolubile, sic videlicet ut divortium proprie dictum nulla potestate humana sive naturali sanciri queat.

376. ***Explicatio.*** Antequam thesis probetur, quaedam diligenter sunt notanda, ut probe intelligatur quid et de quo affirmetur. Haec itaque observa.

I. Nomine *divortii*, a *diverto*, quamdam discessionem significare consuevimus in re morali, viri scilicet ab uxore, aut vicissim. Perfectum seu proprie acceptum consistit in dissolutione ipsa vinculi maritalis, ideoque potestatem facit coniugibus ad alia vota transeundi. Imperfectum contra, et improprie dictum, habetur, quando coniuges sive

---

vinculum per humanam auctoritatem abrumpi. Nihil enim magis contrarium menti Aquinatis, ut satis patere potest tum ex dictis, tum ex disertissima doctrina quam alibi tradit ita inquiens. " Praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium aut non), hoc quidem est mutabile, *quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta,* SICUT IN MATRIMONIO, *et in aliis huiusmodi;* quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae commissa sunt hominum iurisdictioni. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 100. a. 8. ad 3.) Quare certum est, ex mente Aquinatis, dispensationem in propria unitate et inseparabilitate vinculi maritalis sola divina auctoritate valere posse. Quum porro sic loquimur, id intelligendum est tum de dispensatione immediate a Deo procedente per supernaturalem revelationem aut inspirationem, tum vero etiam de ea quam quandoque Summus Pontifex, vice et nomine Christi, concedere solet, quemadmodum contingit in voto, ut innuimus [159, obiec. III]. Ut enim suppono ex probabiliore theologorum sententia, potest hoc modo ex gravi causa disrumpi coniugale vinculum, dummodo non fuerit consummatum post baptisma susceptum ab utraque parte, de qua re theologi.

ad tempus, sive etiam perpetuo separantur quoad cohabitationem dumtaxat, manente vinculo quo ad invicem maritaliter ordinantur, unde sine adulterii crimine neutri coniugi fas est alteram unionem affectare. Hoc alterum divortii genus quibusdam in casibus licite fieri potest, sive ex mutuo consensu, sive etiam si necessarium fuerit ut altera pars ab iniusta oppressione liberetur, vel scelus violatae fidei tali separatione puniatur. Sermo est itaque in thesi de altero separationis genere.

II. Nullo modo in controversiam vocatur, num maritale vinculum firmitatem aliquam de se postulet eamque sat diuturnam. Id enim in primo adspectu est evidentissimum, nisi quis velit loco huius sanctissimi vinculi substituere nefarias et vagas coniunctiones fornicarias, quibus nihil contrarium magis excogitari potest generationi et educationi prolis. Confer S. Thomam (*Summa th.* 2. 2ae q. 154. a. 2., 3. *Cont. Gent.* c. 122.) Quaestio itaque praesens in eo vertitur, utrum tanta sit firmitas, qua suapte natura fruitur coniugale vinculum, ut hoc sit non modo diuturnum sed omnino perpetuum, quamdiu scilicet ambo coniuges hanc vitam vivunt. Respondemus affirmative. Quum vero nulla potestas naturalis moralem efficaciam habere queat ad immutanda ea, quae a naturali ordine exiguntur, perinde est hanc naturalem matrimonialis vinculi inseparabilitatem affirmare, ac edicere illud esse adeo firmum, ut nulla potestate humana dissolvi unquam possit, puta mutuo coniugum consensu, vel auctoritate civili. Quod vero spectat dissolutionem quae supernaturali divina auctoritate fiat, ad rem praesentem transferenda sunt quae paulo ante diximus et paulo inferius rursus exponemus.

III. Quod in thesi docemus, sic ad Moralem Philosophiam pertinet, ut iuris simul sit stricte theologici, ut initio monuimus [371]. Quocirca Pius IX tanquam falsam damnavit in Litteris Apostolicis *Ad Apostolicae* d. 22. Augusti 1851., sequentem propositionem: *Iure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile;* quae propositio relata est in Syllabo, eiusdem Pii IX iussu ad catholicum orbem misso, inter *errores de Matrimonio Christiano*,

sub n. 67. qui sic habet: *Iure naturae Matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.* Haec eo praesertim consilio notare volui, quia existimo, nonnullos scriptores antiquos, ceteroquin egregios, in re praesenti non admodum castigate locutos fuisse, puta Bellarminum haec scribentem. " Si consideremus matrimonium, ut officium naturae ad propagandam sobolem, aegre potest reddi ratio, cur ob sterilitatem coniugis non liceat eam dimittere aut aliam ducere. Si consideres, ut est in remedium fornicationis institutum, cur non poterit uxor perpetuo morbo laborans dimitti? aut cur non poterit alia duci? Quare habet quidem matrimonium quamdam insolubilitatem, ut S. Thomas docet in 4. *Dist.* 33. q. 2. a. 1., non tamen tantam, quin aliquando ratio dictet expedire ut solvatur, accedente praesertim dispensatione divina. Cur igitur matrimonium sit omnino insolubile, illa est potissima causa, quia significat divina institutione insolubilem coniunctionem Christi et Ecclesiae. „ (*Controv.* De Matrim. c. 4.) At enim, ut sincere fatear quod sentio, pace tanti viri, haec non admodum exacte dicta videntur. Nuspiam certe S. Thomas scripsisse legitur, matrimonium, *naturali ratione suadente*, posse dissolvi aliquando, ut est naturae officium, *accedente* PRAESERTIM *divina dispensatione*, sed expresse docuit SOLA *divina dispensatione* talem dissolutionem posse fieri licitam, quippe quae alias foret contra legem naturae atque adeo contra dictamen naturalis rationis. Confer quae paulo ante diximus [375 nota]. Id autem firmitatem longe maiorem manifeste exhibet, quam quae recitatis verbis a Bellarmino conceditur. Praeterea, ex mente Angelici, potior quidem causa cur matrimonium sit insolubile, repetitur ex ratione sacramenti, quae ei convenit ex divina institutione inter baptizatos, sed non ita ut, ea causa seclusa, matrimonium posset quandoque naturaliter dissolvi. En verba S. Doctoris. " Inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuae coniunctionis Christi et Ecclesiae, *et secundum quod est in officium naturae ad bonum prolis ordinatum, ut dictum*

est (corp.). Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi, quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est; inseparabilitas matrimonii *magis in bono sacramenti intelligitur, quam in bono prolis, quamvis* IN UTROQUE INTELLIGI POSSIT: *et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturae, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.* „ (4. *Dist.* 33. q. 2. a. 1. ad 2.) Difficultas autem quae a Bellarmino indicatur, ducta scilicet ex sterilitate alterius coniugis aut ex fornicationis remedio, optime solvi potest et iam soluta fuit ab Angelico, ut mox videbimus, nec profecto tanti facienda est, ut ea de causa matrimoniale vinculum dicatur humana auctoritate solubile, aut non posse oppositum naturali rationis lumine sufficienter comprobari.

377. ***Probatio thesis***. Generale argumentum ita proponitur. Vinculum maritale suapte natura eam postulat firmitatem, quae secundum rectum rationis dictamen intelligitur esse plane necessaria, ut in eos fines collineet ad quos est a naturae Conditore ordinatum. Atqui tanta firmitas minime haberetur, nisi esset vinculum perpetuum et inseparabile. Ergo talis perpetuitas seu inseparabilitas exigitur ab ipsa natura huius vinculi, quod propterea nulla humana auctoritate disrumpi potest. Consequentia argumenti nota est ex dictis in explicatione thesis. Propositio probatione minime eget. Prob. itaque assumptio triplici ratione.

I. Ex naturali ordine maritalis vinculi ad *domesticam societatem* viri et mulieris in usu vitae quotidianae. Talis quippe societas, tota quanta est, radicem habet in mutuo foedere amicitiae strictissimae, qua ambo respicere se debent, quasi forent una quodammodo persona physica. Quod etiam Deus ostendit in ipso modo productionis mulieris in primaeva rerum institutione, ut notavit B. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 92. a. 2, 3.). Atqui sola suspicio hypothesis obventurae, qua maritale vinculum rescinderetur, hunc amorem maxime debilitaret. Accedit quod talis solutio manifeste cederet in damnum mulieris potius quam viri, ac proinde, si licita foret, illa aequitas minime eluceret quam amicitia postulat.

II. Ex naturali ordine huius vinculi ad *convenientem susceptionem* et *educationem prolis*. Nam connubium procul dubio manere oportet, quousque physica et moralis natorum educatio peracta fuerit; haec enim educatio est commune et individuum munus utriusque parentis. Atqui, regulariter loquendo, ea non cessat nisi parentibus senescentibus, quando scilicet necessitati procreationis succedit in ipsis debitum mutui auxilii. Accedit, quod si divortium liceret, saepenumero fieret, ut filii ante consuetum tempus paternis maternisque curis destituerentur. Postremo, ut arguit B. Thomas: " Possessiones... ad conservationem naturalis vitae ordinantur; et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens, ut in his, quae sunt patris, succedat filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat, etiam avibus, commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit, quod usque ad finem vitae, in humana specie, pater et mater simul commaneant. „ (3. *Cont. Gent.* c. 123.) (1)

III. Ex ipsa *morum honestate*, quae sicut est proprium bonum actuum humanorum, sic maxime elucere debet in re praesenti, ut quae potissimum sub rectae rationis dominatu sit oportet. Id egregie ostendit Angelicus sic inquiens. " Quia... necesse est ad id, quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic est ordinata legibus, secundum quod ad

---

(1) Haec postrema ratio allata a S. Thoma confirmat optime quod ante docuimus de iure successionis filiorum in bona parentum [351]. Eam porro tanti fecit S. Doctor, ut sufficientem de se putaverit, ad probandum quod matrimonialis vinculi indissolubilitas sit de lege naturae. En eius verba: " Matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum haeredes sint. Et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis naturae dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae. „ (4. *Dist.* 33. q. 2. a. 1.)

prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit, vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae aut civilis societatis. *Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae.* Sic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos; erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione aestimant; subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena. „ (*Cont. Gent.* l. c.) Quod autem hic docet B. Thomas, manifesto et tristissimo experimento comprobatum cernimus. Historice namque constat, divortiorum licentiam eadem ipsissima progressione in societate vigere, qua excrescit publica morum corruptela.

378. ***Obiectio dissolvitur.*** Unica fere difficultas quae militat adversus ea quae dicta sunt hactenus, illa ipsa est quam innuit Bellarminus, ut paulo ante notavimus [376], ducta scilicet ex sterilitate alterius coniugum; quam enim desumit ex remedio fornicationis, affinis est praecedenti, et eamdem habet solutionem. Praestat eam proponere iisdem verbis, quibus iampridem a Doctore Angelico obiecta fuit. " Ex matrimonio, inquit, principaliter quaeritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quae etiam ab alio viro impraegnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae, quam de lege naturae. „ (4. *Dist.* 33. q. 2. a. 1. obiect. 4.)

Respondet B. Thomas hoc modo. *Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis*

etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personae matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur. Haec Angelicus. Nihil procul dubio concinnius et efficacius excogitari poterat ad factam difficultatem enodandam, eo praesertim quod solutio tradita continet principium in doctrina morum notatu dignissimum. Nimirum, ad rem praesentem transferri debet doctrina exposita a Card. De Lugo, quando explicat regulam diiudicandi de gravitate furti: qui locus, tametsi longior, meretur integer hic exscribi propter rei momentum in multis ad mores pertinentibus. " Pro quo, inquit, recolendum est quod diximus *Disp.* 1. *sect.* 2., et breviter indicavit Thomas Sanchez *lib.* 1. *in Decal.* c. 4. n. 8., ex Victoria *De potestate civili* n. 19., nempe aliqua prohiberi, non propter damnum quod afferunt quando semel fiunt, sed propter damnum quod afferrent saepius repetita si licerent. Sic mendacium est intrinsece malum et prohibetur in universum, absque ulla prorsus exceptione: quia licet unum mendacium ad salvandam vitam hominis non afferret nocumentum naturae rationali et vitae politicae, afferret tamen nocumentum magnum, si vel in uno casu liceret, quia non solum pro illo casu, sed pro omnibus perturbaretur commercium humanun et labefactaretur fides humana, eo quod dubitarent vel formidarent auditores, an pro illo, et alio, et alio casu ex gravi causa mentiretur qui loquitur; quod damnum vitari non potest nisi in universum et absque ulla exceptione mendacium prohiberetur. Sic etiam in *Tract. de Poenitentia* diximus, ideo debuisse prohiberi in universum revelationem confessionis, quia si vel in uno casu fieret ob gravissimas causas, et tunc vere non afferret detrimentum sacramento talis revelatio, sequeretur tamen maximum sacramenti detrimentum, si etiam in uno casu et ob gravissimas causas liceret: semper enim metueret poenitens, ne occurreret illa necessitas, vel ne confessarius eam necessi-

tatem apprehenderet et revelaret sua peccata, quo metu deterreretur frequenter ab integritate et puritate confessionis. Sic ergo in praesenti materia dicendum videtur, quod licet furtum unius aurei vel dimidii (loquitur hic Auctor, attento valore pecuniae tunc temporis quo haec conscribebat), semel solum factum, non afferret magnum detrimentum, praesertim homini diviti, atque ideo secundum se spectatum non videretur sufficiens ad inducendam damnationem aeternam; consequenter tamen afferret magnum detrimentum, eo quod si tale furtum leve esset, et posset absque peccato gravi fieri, multiplicarentur eiusmodi furta, ex quorum frequentia maximum detrimentum, etiam divitibus et principibus sequeretur. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 16. n. 29.) Uti vides, consimilem plane ratiocinationem usurpare possumus in re praesenti. Si enim homines scirent, gravi de causa licitum fore, ut nuptiale foedus rescindatur, certo certius haec rescissio frequentissime eveniret, eo vel maxime quod in materia versamur in qua tum propter insatiabilem cupiditatem partis inferioris, tum propter fugam laboris quo opus est in sustinendis oneribus matrimonio inhaerentibus, innumeri praetextus excogitari queunt, ut quis sibi persuadeat, se in his circumstantiis versari, quae talem rescissionem cohonestent. Id porro praegrande nocumentum gigneret convenienti propagationi humani generis, et publicae morum honestati. Recta itaque ratio docet, matrimoniale vinculum indisruptum manere debere, non obstantibus quibusdam particularibus incommodis, quae per accidens quandoque inde proveniant alicui: commune enim bonum, praesertim in re adeo gravi, et ad universalem ordinem totius humanae societatis pertinente, privatis quorumdam incommodis per accidens obventuris praevalere debet. Atque hoc significavit B. Thomas in responsione quam exscripsimus.

379. *Corollarium.* **Matrimonii solutio divina auctoritate peracta.** Ut unitas, item inseparabilitas coniugalis vinculi ad naturalem ordinem mutuae iustitiae inter homines servandae pertinet. Sicut igitur propter naturalem subordinationem, qua iura quaelibet creaturae subduntur supremo Dei dominio, potest, divina aucto-

ritate interveniente, polygynia fieri licita, tametsi eam de se respuat coniugale vinculum; sic etiam, eadem auctoritate interveniente, potest utrique coniugi adimi ius illud, quod alter in alterum ex nuptiarum contractu adquisivit, licet hoc sit naturaliter perpetuum. Quae autem a Deo sic fiunt, semper ad altiorem aliquem finem sua sapientia dignum referuntur. Atque haec est ratio, quamobrem nonnumquam ex gravissima causa, ad bonum religionis pertinente, talis dissolutio contingit, ut suppono ex theologia. Haec etiam est ratio, quare matrimonium inter infideles, tametsi naturaliter inseparabile, minorem tamen firmitatem habet quam matrimonium fidelium. Ad rem S. Thomas. " Matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis, non tantum generandae (quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest), sed etiam promovendae ad perfectum statum; quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda: scilicet *naturae*, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio *gratiae. Et prima quidem perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae.. Et ideo, cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius, quod tendit in perfectionem secundam.* Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus, secunda autem tantum est fidelium, ita inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles. „ (4. *Dist.* 39. q. 1. a. 2.) Atque hac ratione S. Doctor (ibid. a. 5. ad 2.) exponit privilegium ab Apostolo declaratum 1. *Cor.* VII. 15.

SECTIO III.

De causa matrimonium efficiente.

380. **Duplex matrimonii consideratio in ordine ad suam causam efficientem.** Post investigationem peractam de matrimonii fine, et causis intrinsecis, sponte sua tractanda se offert quaestio de eiusdem causa efficiente, quae proprie sita est in mutuo coniugum consensu idoneo ad descriptum vinculum gignendum. Priusquam vero ulterius progrediamur, probe transferenda est ad rem praesentem metaphysica distinctio alibi exposita [*Pr. Ph.* 684; *Met. Sp.* 565], de duplici modo, quo res aliqua dependere concipitur a sua causa efficiente, videlicet *directe quoad esse*, et *quoad fieri dumtaxat*. Nimirum duo possunt considerari in nuptiali vinculo. Primo quidem eius *substantia*, ut sic dicam, sive interna constitutio et leges quibus suapte natura adstringitur: tum vero *aditus* quem coniuges mutuo consensu in tale vinculum sibi faciunt. Primo modo spectatur directe quoad esse, et sic procedit a solo Deo immediate hanc rem instituente, sive ut auctore naturae, prout connubium est naturae officium, sive ut auctore gratiae, prout est Novae Legis sacramentum. Sin autem alio modo consideretur, causam propriam habet, ut dictum est, in mutuo coniugum consensu, et ita non potest dici a Deo procedere immediate. Id ipsum cernere licet in productione substantiarum naturalium, puta viventium. Si hae in sua interna constitutione considerentur, procedunt a solo Deo naturae institutore, et ob hanc causam, ut in Metaphysica docuimus cum S. Thoma (*loc. cit.*), ab eo tantum directe conservantur. Id tamen minime vetat, quominus mediantibus causis naturalibus producantur in esse per generationem, atque ita ab iis pendere dicuntur *quoad fieri*. Inde sequitur res valde notanda. Scilicet, quemadmodum res naturales dependent quidem a causis ut esse incipiant, minime tamen per has

causas mutari ex aequo potest interna earumdem constitutio : simili ratione, in re praesenti, coniuges per mutuum consensum quo matrimoniale vinculum contrahunt, illud efficiunt quidem, sed nulla ex parte immutare queunt quae ad ipsius substantiam pertinent, cuiusmodi est ex. gr. unitas et inseparabilitas quam per se exigit.

381. **Necessitas et qualitas consensus matrimonium efficientis.** Deum porro esse immediatum institutorem vinculi coniugalis, adeoque hoc a Deo tantum pendere directe quoad esse, patet ex omnibus quae dicta sunt hactenus. Quare sermonem habere oportet dumtaxat de altera causa eius proxima, quae sunt ipsimet coniuges mutuo sibi tradentes dominium in proprium corpus in ordine ad humanam generationem. Requiri autem eiusmodi consensum, ut matrimonium ineatur, duplici de causa fit manifestum. Primo quidem, propterea quia in potestate cuiusque liberum manet a nuptiis abstinere, ut ante ostensum est [368]. Ut itaque illud contrahatur, requiritur propria uniuscuiusque voluntas. Secundo, quia ex matrimonio per se oriri debet societas perfectae amicitiae. Ut autem eiusmodi foedus ineatur, nulla congrua causa invenitur, praeter liberam propriae voluntatis optionem, praesertim cum ita subire oporteat gravissima onera quae vitae coniugali per se insunt, ad quae aliunde nulla urget necessitas. Quod si quaerantur conditiones, quibus eiusmodi consensus insigniri debet, quo sit causa sufficiens ad maritale vinculum gignendum, hae sunt illae eaedem, quas ante expendimus agentes de contractibus [355]. Quum enim tali consensu mutua iura transferantur et acceptentur, qualia nimirum sunt ea, quibus maritale vinculum constat, patet in eo veram et propriam rationem contractus et quidem bilateralis et onerosi inveniri. Speciatim vero duo notanda.

I. Tametsi ut probabiliorem habeamus sententiam quae docet, metum iniuste incussum non obstare valori ceterorum contractuum, ea tamen non videtur vera in re praesenti, ob specialem scilicet rationem huius contractus. Id enim imprimis difficiliter componi posset cum liberali amicitia, quae vigere debet inter coniuges, ut plu-

ries dictum est. Praeterea, aequum minime videtur, ut cuipiam iniuste imponatur onus gravissimum, nec ei concedatur unde iniustam vexationem vindicare possit. Atqui id revera contingeret, si matrimonium foret validum in casu, quem expendimus: cum enim sit suapte natura perpetuum, minime recurri posset ad rescissionem qua iniuria inflicta compensaretur, quemadmodum fieri licet in ceteris contractibus per se solubilibus. Atque haec est manifesta doctrina Angelici. " Dicendum, inquit, quod vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud, quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem, qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum. Et ideo haec coactio metus, quae cadit in constantem virum, tollit matrimonium et non alia. „ (4. *Dist.* 29. q. 1. a. 3. solut. 1.) Quare in responsione ad 2um haec habet. *Ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete, quia debet esse perpetuum.*

II. Sedulo applicari debet rei praesenti quod universe valere diximus pro omni contractu [l. c.]. Quemadmodum scilicet nulla causa efficiens potis est ad effectum gignendum, nisi sufficiente virtute polleat ad eius productionem, sic etiam nullum maritale vinculum existet, si consensus quidem isque plene voluntarius habeatur, sed vitio quopiam laboret ratione cuius sit inefficax ad tale vinculum gignendum. Hoc porro vitium potest esse vel ex ipsa rei natura, vel ex positivo aliquo iure cuius regimini huiusmodi consensus subiiciatur, ut mox dicemus explicatius. Quoties hoc postremum contigerit, minime dicendum est propterea quidquam immutari de substantia vinculi maritalis, sed solum impeditur, quominus existat causa efficiens sufficiente virtute pollens ad eius productionem.

382. **Impedimenta matrimonii quae dicantur.** Generatim loquendo, causa dicitur impediri a suo effectu producendo, quoties obstaculum quoddam interponitur, ratione cuius vel nullo modo existit actio requisita, vel ea exercetur quidem sed necessaria efficacia destituitur ad effectus productionem. Quum itaque causa matrimo-

nium efficiens sit mutuus coniugum consensus, dicetur matrimonium impediri, si quidpiam contingat, quo deficiat vel ipse consensus vel necessaria efficacia qua pollere debet ad maritale vinculum gignendum. Id autem dupliciter rursus contingere potest. Quum enim in contractibus duo spectari possint, scilicet *honestas* in ipsa actione contrahendi, et *valor* huius actionis ad obligationem contractus subeundam; quae quidem quandoque separari possunt, ut videre licet in prodiga donatione: hinc impedimenta matrimonii alia dicuntur *mere prohibentia*, alia vero *dirimentia*. Illa praestant quidem ne matrimonium licite ineatur, non tamen efficiunt ut non sit verum matrimonium quod sic contraheretur: haec e converso, obstaculo sunt ne existat verum matrimonium, adeoque dicuntur illud dirimere, non certe, ait B. Thomas, *quasi solventia verum matrimonium quod rite contractum est, sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto et non de iure.* (4. *Dist.* 34. q. un. a. 1. ad 6.) Ex qua declaratione patet, proprie et severe loquendo, sola dirimentia censeri impedimenta matrimonii; siquidem quae sunt mere prohibentia, proprie non impediunt ipsum matrimonium, quippe quod in ipso maritali vinculo consistit et est semper quidpiam de se honestum [366], sed solum impediunt ne licite exeratur actio quae est productiva huius vinculi. Porro de huiusmodi impedimentis, dirimentibus scilicet, paulo accuratius modo tractare oportet, ne manca sit atque imperfecta doctrina praesenti sectioni subiecta.

383. **Quae impedimenta matrimonium dirimant, solo inspecto naturali iure.** Si praecisio fiat a lege positiva divina vel humana, et ex solis principiis iuris naturalis res definiatur, ea tantum recenseri debent impedimenta matrimonium solventia, quae suapte natura vel impediunt ipsum consensum, qui exigitur tamquam causa necessaria et sufficiens ad hoc vinculum producendum, vel personas reddunt inhabiles sive incapaces ad illud ineundum. Si primo modo res spectetur, cum matrimonii contractus fiat per consensum plene voluntarium, ut dictum est, qui quidem tollitur vel per ignorantiam, vel

per violentiam, vel per metum; hinc tria impedimenta iuris naturalis, scilicet *error*, *vis* seu violentia, *metus*. Ex parte autem personarum, inhabilitas dupliciter rursus haberi potest respectu huius vinculi. Primo quidem, simpliciter et absolute, respectu scilicet cuiuslibet personae; atque huc spectat *impotentia:* alio modo, non simpliciter sed respectu determinatae personae, et sic duo alia impedimenta existunt iuris etiam naturalis, impedimentum scilicet *ligaminis*, et *cognatio*. Vel enim quis impeditur a matrimonio propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio coniunctus est, non potest alteri coniungi, et hoc modo habetur *ligamen matrimonii;* vel quia deficit proportio ad alteram personam, ut in filia relate ad patrem, vel in filio relate ad matrem, et tunc existet impedimentum *cognationis*. Ita fere B. Thomas *Dist. cit.* Consulto autem in postremo impedimento, quod assignavimus, de solo primo gradu cognationis rectae lineae locuti sumus. De hoc enim certum est quod asseruimus: utrum vero hoc cognationis sive consanguinitatis impedimentum ulterius se protendat, solo inspecto iure naturali, valde dubium controversumque est. (1) Certum tamen est, unionem inter fratrem et

(1) Angelicus Doctor consanguinitatis impedimentum, prout est ex solo iure naturali, restringit ad 1um gradum dumtaxat lineae rectae. En eius verba. " In matrimonio illud contra legem naturae esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii, per se et primo, est bonum prolis: quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur, non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est, quod filia patri per matrimonium iungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subiectam, velut ex eo procedentem. *Et ideo de lege naturali est, ut pater et mater a matrimonio repellantur: et magis etiam mater quam pater*, quia magis reverentiae, quae debetur parentibus, derogatur, si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem; cum uxor viro aliqualiter debeat esse subiecta. Sed finis secundarius matrimonii per se est concupiscentiae repressio, qui deperiret, si quae-

sororem communiter reprobari apud gentes etiam infideles, quod quidem esse non potest, nisi dicatur vel contraria iuri naturali, vel adesse, sistendo in iure naturali, quoddam ius positivum unde connubia eiusmodi valide dirimi queant, ut mox docebimus.

384. **Proponitur quaestio de impedimentis matrimonium dirimentibus iure positivo.** Praeter ea quae solo naturali iure matrimonium certo impediunt, non pauca inveniuntur, quae naturalis ratio suadet quidem ut, his existentibus, nuptiae minime coniungantur, has tamen non reprobat quasi de se invalidas. Id manifesto elucet in compluribus gradibus consanguinitatis: item ob affinitatis causam atque alia impedimenta, de quibus B. Thomas *Dist. cit.* Constat etiam, gravissima mala et praegrandem morum corruptelam in tota humana societate fore exoritura, si absque ulla positivae legis coërcitione et nullo facto discrimine coniunctiones istiusmodi liberae manerent. Quum tamen tale periculum sit indeterminatum et vagum, inde minime consequitur nuptias id genus esse naturali legi contrarias, adeoque de se illicitas. Quod quidem contingit quoque in aliis rebus bene multis, quae ob consimilem indeterminationem non possunt dici esse de lege naturae vel ei contrariae. Hinc gravis exoritur controversia, quae, tametsi a theologis tractatur, propriam sedem habet in Philosophia Morali. Quemadmodum scilicet, praeter legem naturalem, positivam quoque humanam existere oportet, ut suo loco demonstrabimus, ut sua sanctione non solum

libet consanguinea posset in matrimonium duci... Et ideo lex divina (h. e. Mosaica) non solum patrem et matrem excludit a matrimonio, sed etiam alias coniunctas personas, quas oportet simul conversari... Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio; dum homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet... Et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiae, plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. *Sic ergo ex dictis patet, quod consanguinitas, quantum ad aliquas personas, impedit matrimonium de iure naturali; quantum ad aliquas, de iure divino; et quantum ad aliquas, de iure per homines instituto.* „ (4. *Dist.* 40. q. un. a. 3.)

tueatur quae naturali iure iam constabilita inveniuntur, verum etiam complura iuridice determinet, quae ex sola lege naturali sufficientem efficaciam non habent ad obligandum; hinc, in re praesenti etiam, merito quaeri potest, num consimili sanctioni subesse debeat maritalis quoque contractus, an contra hic talis sit naturae, ut a quavis humana iurisdictione sit independens, praesertim inspecta eius honestate et efficacia quoad matrimoniale vinculum gignendum. Voco porro *humanam iurisdictionem*, quae hominibus sit concessa a Deo, tamquam naturae auctore, non vero quae ab eo procedat, ut gratiae largitore, qualis est potestas Romani Pontificis. Iam age, quaestioni ita propositae communi calculo affirmative respondendum esse censuerunt veteres Theologi et Canonistae fere omnes, qui pro comperto habuerunt, principes saeculares posse instituere impedimenta matrimonia dirimentia subditorum suorum non baptizatorum. (1) Nostra tamen

(1) Doctissimus Schmalzgrueber, in re theologica aeque ac canonica apprime versatus, proposita quaestione: An impedimenta matrimonium dirimentia introducere valeant principes et similes magistratus infideles? ita resp. " Certum est, illa statui ab his posse pro subditis suis infidelibus, ut docent S. Thomas, Navarrus, Henriquez, Suarez, Coninck, Layman, Palaus, et Viest, et, hoc teste, aliorum communis sententia. Ratio est expedita, quia matrimonium infidelium non est Sacramentum, sed contractus civilis. „ (*Ius Eccl. Univ.* to. 4. *De Spons.* n. 367.) Huic sententiae multum admodum favet praxis S. Sedis habentis, tamquam invalida, matrimonia infidelium, si legibus (ceteroquin iustis) patriae irritantibus adversentur. Qua in re extat gravissimum documentum nuperrime evulgatum a cl. Adr. Resemans (*De competentia civili in vinculum coniugale infidelium*, Romae 1887). Invenitur in Archivio de Prop. Fide. Anno sc. 1854 Ill.mus Vicarius Apostolicus Yun-nan in Imperio Sinensi, quaesita quaedam proposuit, inter quae sequens habebatur. *Num scilicet, si infidelis, qui uxorem fratris sui defuncti* (pariter infidelem) *duxerit contra legem civilem, ad fidem convertatur, sufficiat ut post baptismum consensus matrimonialis renovetur?* En verba ipsa huius quaesiti, quod continetur in Reg. de *Risol. del S. Officio da 1744 a tutto settembre 1854, p. 396...* " In istis Missionibus saepe evenit, ut minor fratris sui maioris defuncti uxorem ducat et postea convertatur: difficillime separari possunt propter prolem iam susceptam, vel periculum ne avertantur a fide. Ipsorum matrimonium

aetate, novum opinandi modum in hac re invexerunt recentiores nonnulli, ducibus praesertim A. Taparelli (*Saggio Teoretico*, Diss. 5. c. 6. n. 1115.) et I. Perrone (*De Matrim. Christiano*, l. 2. c. 3. a. 1.), quibus, praeter alios, adhaesit M. Liberatore (*Instit. Eth. et Iuris Nat.* Ius naturale, P. 2. n. 16, seqq.). Hi scilicet, cum animadvertissent abusum prioris sententiae ex parte tot regalistarum ac pseudopoliticorum, eam aversari coeperunt, existimantes hac ratione facilius excludi posse quemcumque interventum auctoritatis civilis circa vinculum matrimoniale christianum. At enim, ut sincere dicam quod sentio, haec mihi non videtur congrua ratio ad unam sententiam alteri praeferendam: quandoquidem abusus potestatis indicat quidem vitium hominum, qui eam a proprio fine detorquent, sed immerito adhibetur tamquam criterium ad eam denegandam, nisi quis velit ipsam existentiam civilis consortii de medio pellere. Cetera autem argumenta undique conquisita ad hanc novam opinionem fulciendam, re diligenter expensa, parum solida mihi videntur. Quamobrem cum doctissimo I. D'Annibale (*Theol. Mor. Sum.* Vol. 3. n. 315.), Cavagnis (*Instit. Iuris Publ. Eccl.* to. 3. p. 106. seqq.), A. Ballerini (*Comp. Theol. Mor.* n. 102, 835.), haec dicenda existimo.

tamen invalidum esse videtur, utpote a lege omnino prohibitum, etiam sub poena mortis. Verum post baptismum, ad convalidandum eorum matrimonium, satisne est ut tantummodo suum renovent consensum? „ Porro huic quaesito sequens responsum datum est. Fer. IV. d. 20. Sept. 1854. *Praevia dispensatione ab impedimentis disparitatis cultus ac primi affinitatis gradus, per facultates quibus Missionarii gaudent, consensum esse renovandum; quod si superventura mala deprehendantur, relinquendos esse in bona fide.* Angelus Argenti S. C. U. I. Notarius. Hic manifeste patet, a S. Sede habitum fuisse, tamquam invalidum, matrimonium in infidelitate contractum, idque ob solum impedimentum legis civilis. S. Alphonsus De Ligorio ne dubium quidem movet de hac re, sed quasi indubitatam supponit (*De Matrimonio*, n. 981. Dub. 2.). Quaerit h. l. an impedimenta dirimentia ab Ecclesia assignata obligent infideles. *Respondeo*, inquit, *tantum obligari infideles viventes in locis S. Pontifici temporaliter subiectis, cum ibi universaliter adstringantur legibus contractuum; secus si alibi degant.* Porro hic non potest esse sermo, nisi de potestate civili Romani Pontificis, non vero de potestate ecclesiastica.

THESIS XVI.

Existit ius quoddam positivum, cui matrimonialis contractus per se subiicitur, inspecta non solum honestate, verum etiam efficacia eiusdem ad nuptiale vinculum gignendum. Hoc porro ius, sistendo in puro ordine naturali, non videtur esse aliud a lege civili.

385. ***Probatur I. pars.*** Ducitur ex necessitate legis, cui matrimonialis contractus subesse debet, una cum insufficientia solius legis naturalis in hac materia. Et re quidem vera, eiusmodi contractus non solum utcumque ordinatur ad bonum commune, sed inter humanos actus, qui ad tale bonum suapte natura referuntur, primatum tenet, siquidem inde dependet conveniens propagatio et conservatio totius humani generis. Proprium autem legis est ordinare humanos actus ad bonum commune [105]. Ergo matrimonialis contractus ordinationi legis maxime subsit oportet. Lex vero naturalis minime est sufficiens ad tale munus, sive honestas tantum, sive etiam efficacia consideretur quoad matrimoniale vinculum gignendum. Ergo, praeter hanc legem, oportet agnoscere quoddam aliud ius positivum, quo haec legis naturalis insufficientia suppleatur. Ultima minor (cetera enim sunt perspicua), facile ostenditur ex magna indeterminatione quae multoties habetur in hac materia, si ex solis naturalis synderesis principiis res definienda foret; quae quidem indeterminatio si cuiusque arbitrio relinqueretur, ingentia mala in totam humanam societatem provenirent, ut paulo ante notavimus. Atqui consimilis indeterminatio est potissima causa, quae cogit ad agnoscendum ius positivum, praeter naturale, ut suo loco ostendemus et communiter admittitur. Ergo sola lex naturae non est sufficiens, se sola, ut convenienter determinetur sive honestas, sive efficacia huius contractus quoad nuptiale vinculum

gignendum. Quare B. Thomas. " Considerandum est, inquit, quod inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur; nam comestio et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea, quae pertinent ad generationem prolis, *oportet legibus ordinari et divinis et humanis.* „ (3. *Cont. Gent.* c. 123.)

386. ***Probatio II. partis.*** His potissime rationibus moveor ad hoc asserendum.

I. Quia mihi videtur legitima consecutione fluere ex doctrina partis praecedentis, quae procul dubio evidenter ostensa est. Ius enim positivum, cui subesse debet matrimonialis contractus quoad sui honestatem et efficaciam, vel est divina revelatione constitutum sive promulgatum, vel est humano-ecclesiasticum, vel est humano-politicum: non enim confugere licet ad ius positivum gentium contradistinctum a civili, siquidem tale ius nullum est, ut suo loco late demonstravimus [219]. Atqui priora duo existunt quidem, sed ad ordinem supernaturalem pertinent, adeoque sunt naturae indebita: contra, matrimonialis contractus, etiam naturaliter consideratus, *exigit* determinationem iuris positivi, ut ostensum est. Ergo tale ius, sistendo in puro ordine naturae, politicum seu civile sit oportet.

II. Quia id videtur manifeste deduci ex naturali subordinatione domus seu familiae ad civitatem seu civile consortium. Nam contractus maritalis est fundamentum domus seu familiae. Ergo illi regimini per se subest, cui suapte natura subditur ipsa domus seu familia. Porro, ut suo loco ostensum est [213], ipso naturali ordine sic exigente, domus est pars civitatis, et propter hoc, usque ad hanc aetatem, semper considerata fuit ut societas imperfecta, quae proinde suapte natura ordinatur ad perfectam, seu civitatem, ut ad totum. Pars autem, in his quae per se respiciunt bonum totius, huius regimini per se subditur. Ergo familia, atque adeo matrimonialis contractus, regimini civitatis per se subduntur, in his scilicet quae commune civitatis bonum per se respiciunt. Porro

manifestum est, matrimonialem contractum non solum maximopere conferre ad bonum commune totius civitatis, sed praeterea, multis in casibus, intuitu talis boni, esse plane necessarium, nedum expediens, ut vel prohibeatur, vel etiam irritus declaretur. Talis itaque prohibitio et irritatio, *sistendo in puro ordine naturali*, minime praetergreditur sphaeram politici regiminis. Quod vero nonnulli coeperint hac aetate considerare domum seu familiam per modum cuiusdam totius seu completae societatis, est res omnino nova, et naturali ordini contraria. Confer verba Leonis XIII f. r. Encycl. *Immortale*, quae ante excripsimus [213 nota].

III. Quia doctrina quam refellimus, non videtur secum ipsa cohaerere. Nam adversarii fatentur, posse principes suis subditis infidelibus (in his enim manifeste locum habet sententia quam tuemur), *non solum prohibere nuptias quas noxias habent, sed etiam decernere poenas in legum, quae connubium attingunt, transgressores, eosque ut innuptos habere*, ut conceptis verbis concedit Perrone (*loc. cit.* Annot. 4.) Atqui nemo potest validam legem, etiam mere prohibentem vel poenalem, ferre, nisi in materiam sibi subiectam, ut notum est ex terminis. Ergo matrimonialis contractus, inspectus in ordine ad proprium vinculum quod gignit, non est extra sphaeram politicae iurisdictionis. Aliunde, ad probandam suam sententiam toti sunt in neganda competentia civilis potestatis in rem praesentem, quasi haec foret extra ambitum eiusdem potestatis et ab ea independens, ut patet legenti argumenta quae ipsi adducunt. Quomodo haec cohaereant, me prorsus latet.

IV. Quia in gratiam huius sententiae manifeste militat auctoritas Angelici Doctoris. " Dicendum, ait, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo, quod *sunt contra legem qua matrimonium* CONSTITUITUR. Matrimonium autem, in quantum est in officium naturae, statuitur lege naturae ; in quantum est sacramentum, statuitur iure divino ; in quantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. *Et ideo ex qualibet istarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium*

ILLEGITIMA. „ (4. *Dist.* 34. q. 1. a. 1. ad 4.) Hic manifeste sermo est de impedimento matrimonium dirimente. Patet hoc imprimis ex tenore verborum. Vocatur enim persona illegitima, eo quod si matrimonialem contractum attentaret, aliquid efficeret contra id quo matrimonium *constituitur*. Ergo non efficeret *verum* matrimonium, siquidem nulla res esse potest sine his quibus constituitur. Porro haec est propria natura impedimenti dirimentis, ut ante cum eodem Doctore Angelico definivimus [382]. Praeterea, idem manifeste elucet ex definitione matrimonii quam paulo ante tradidit (4. *Dist.* 27. q. 1. a. 1. solut. 3.) Ea sic habet: *Maritalis coniunctio inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens;* quam S. Doctor dicit esse *essentialem*, quia scilicet exprimit essentiam ipsam matrimonii. Ergo quod persona sit *illegitima*, destruit ipsam essentiam matrimonii, atque adeo quod a tali persona contraheretur, non est verum matrimonium. Quum itaque expresse doceat, posse aliquam personam ex lege civili fieri illegitimam ad maritaliter contrahendum, necesse est concedere, ex mente S. Doctoris, posse auctoritate civili constitui leges quae matrimonium dirimant. Quapropter paulo infra haec docet. " Dicendum quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per ius positivum. Et ideo si prohibentur ab aliquo iure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex iure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt iudicare. „ (4. *Dist.* 39. q. 1. a. 2. ad 3.) S. Thomas itaque aperte agnoscit primo, dari in potestate politica verum et legitimum ius impediendi certis in casibus, ne verum existat matrimonium quod de se foret validum: secundo, hoc ius plenam suam vim exerere posse respectu illius connubii quod remanet in sua conditione naturali, cui scilicet non accesserit ratio

sacramenti, quale est illud quod initur a non baptizatis. (1) Ergo ex mente S. Doctoris matrimonium, sistendo in puro ordine naturali, auctoritati politicae subiicitur etiam quoad ipsam efficaciam contractus quo initur, quatenus iste certis in casibus possit reddi inefficax ad gignendum vinculum quod secus produceret.

SECTIO IV.

Enodantur obiecta in doctrinam proxime praecedentem.

387. Mirum est quantum multiplicentur argumenta, quibus fautores recentioris opinionis, quam refutavimus, antiquam et communem Doctorum sententiam in re praesenti convellere nituntur, et quasi invisam et odiosam reddere. Praestat ea singillatim persequi, tum propter rei momentum, tum quia adversarii aestu disputationis nonnulla subindicant, quae, si vera forent, plus certe probarent quam ipsi vellent.

Obiectio I. Ea quae in individuo sunt de iure et officio naturae, non subiacent potestati civili, sed legi naturae et soli Deo. Atqui matrimonium est in individuo de iure et officio naturae: de officio quidem quoad singulos homines indeterminate sumptos, de iure autem

---

(1) Quando sermo est de matrimonio christiano, Doctor Angelicus expresse docet, legem civilem non posse hunc effectum producere, nisi fuerit simul ab Ecclesia confirmata. En eius verba. *Prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret auctoritas Ecclesiae quae idem etiam interdicit.* Quae verba B. Thomas profert ad solvendam obiectionem sequentem. *Sacramenta Ecclesiae non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiae. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.* (4. *Dist.* 42. q. 2. a. 2. ad 4.) Ubi manifestum est, haec non dici, nisi de matrimonio christiano, non vero infidelium.

quoad singulos determinate consideratos. Ergo matrimonium nullo modo subditur potestati civili.

Ante responsionem observo, hanc argumentationem posse transferri in dominium proprietatis. Ut enim ante ostensum est [324], divisio dominiorum et consequens ius proprietatis tum communis tum privatae, si absolute res consideretur quoad universum humanum genus, est de lege atque adeo de *officio* naturae. Si vero consideretur in concreto, quoad individuos scilicet determinatos, non est quidem de officio, sed est de *iure* naturae, quatenus scilicet unicuique inest *ingenitum* ius proprietatem adquirendi. Inferemus ne propterea, hanc rem esse extra ambitum regiminis civilis? Non puto. Quocirca in forma

Respondeo. *Dist.* 1. p. *maioris.* Ea quae in individuo sunt de *iure* naturae, non subiacent potestati civili, si hoc ius non solum sit congenitum, verum etiam inalienabile et humanae potestati non subiectum, *conc.;* si sit quidem congenitum, sed ex toto vel ex parte alienabile et humanae potestati subiectum, *neg. Dist.* 2. p. *maioris.* Ea quae sunt de officio naturae, non subiacent potestati civili, prout sunt de *officio* naturae, seu formaliter considerata, *conc.;* si materialiter tantum spectentur et prout non sunt de officio naturae, *neg. Contradist. min., neg. consequens.*

Matrimonium duobus modis spectari potest, nimirum *quoad esse* et *in fieri.* Primo modo dicitur esse de iure et officio naturae, quatenus iura et officia mutua quibus vinculum matrimoniale constituitur, sunt immediate a Deo, ut auctore naturae, ac proinde a potestate humana mutari non possunt, sed sola dispensatione divina [380]. Alio modo, prout spectatur ipsa actio qua tale vinculum gignitur, quae quidem est mutuus consensus coniugum qualem descripsimus [381]. Inspecto hoc consensu, naturale praeceptum est ut cuique liberum maneat vel matrimonium contrahere, vel ab eo abstinere [365 sqq.] Quare auctoritas politica neminem potest ad alterutrum obligare, et hoc modo ius ad matrimonium contrahendum potest dici non modo congenitum, verum etiam inalie-

nabile. Minime vero est ullum naturale officium, quo prohibeatur apponere determinatas quasdam conditiones, quibus adstringatur ipse consensus seu contractus, ut sit qualem ipsa lex naturae postulat, efficax scilicet ad matrimoniale vinculum gignendum: immo ipse naturalis ordo id exigit, ne istiusmodi consensus sit exlex et bonis moribus contrarius. Quare, ex hac parte, ius congenitum quod cuique competit ad matrimonium ineundum, tametsi non potest humana auctoritate simpliciter auferri, potest tamen restringi, gravi de causa bonum commune respiciente, quatenus scilicet aliqua determinata persona et quoad determinatas personas evadat ad maritaliter contrahendum illegitima, ut cum D. Thoma paulo ante locuti fuimus. Quoties hoc fit, nulla immutatio *formalis* existit, neque in naturali lege matrimonii, nec etiam in iure naturali eiusdem, quod consistit in mutuo dominio eoque pleno viri et mulieris in corpus quoad generationem sobolis: sed *materialis* dumtaxat, quatenus reddendo personas illegitimas ad maritaliter contrahendum, impeditur ne verum existat matrimonium, et consequenter ne existant etiam iura et officia ei inhaerentia. Talis porro impeditio nihil continet naturali ordini contrarium, quin ab eo exigitur, ut ante ostensum est.

Instabis. Matrimonium de se ordinatur ad propagationem humani generis. Atqui Deus non fecit dependentem a potestate civili hanc propagationem. Ergo nec matrimonium.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.:* quatenus non pendet a potestate civili quod quispiam obligetur vel ad matrimonium ineundum vel ad caelibatum servandum, *conc.;* quatenus non possit species ulla nuptiarum impediri ne licite vel etiam valide contrahantur, *neg. Dist. pariter conseq.* Solutio manifesta est ex dictis, nec certe potest serio urgeri obiectio facta, nisi quis velit ipsi Ecclesiae denegare potestatem constituendi impedimenta matrimonium dirimentia, quod quidem est haereticum. Non enim Deus fecit ab Ecclesia dependentem propagationem humani generis: est siquidem a Deo, ut naturae institutore.

Urgebis. B. Thomas videtur expresse nobis contrarius.

Sic enim habet. " In his quae pertinent ad interiorem actum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed soli Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his, quae exterius sunt per corpus agenda, in quibus tamen *secundum ea, quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo*, quia omnes homines natura sunt pares: puta in his, quae pertinent ad corporis sustentationem et PROLIS GENERATIONEM. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. „ (*Summa th.* 2. 2ae. q. 104. a. 5.)

Responsio eadem est ac praecedens. Scilicet nemini potest absolute praecipi vel interdici humano quolibet praecepto vel prohibitione, sive ut ineat statum coniugalem, sive ut virginitatem servet. Siquidem eam rem natura reliquit plane liberam in cuiusque arbitrio, adeoque unus est ab altero in ea independens, et hoc sensu ipsi aequalis, h. e. non subditus. Atque hoc verum est de omni humano praecepto, non solum civili, verum etiam paterno, immo et ecclesiastico: per talia enim praecepta *homo homini obedit*, immediate scilicet, *non Deo*, tametsi a Deo est potestas qua fruuntur homines ad aliquid legitime praecipiendum. Minime autem recitatis verbis B. Thomas somniavit unquam, non posse auctoritate humana humanove praecepto constitui regulam ullam, qua determinetur conveniens modus in usu rerum ad sustentationem vitae et procreationem prolis pertinentium; secus oporteret reprobare, tamquam iniquas, leges, sive ecclesiasticas de ieiunio et abstinentia ab esu carnium, sive civiles quae necessariae existimentur ad publicam hygienem, praesertim morbo aliquo invalescente. Quare Caietanus, proposita sibi sequente obiectione contra doctrinam traditam ab Angelico art. cit. de spectantibus ad naturam corporis: — " Videmus Ecclesiam praecipere de alimenti privatione in praecepto ieiunii: constat autem, quod alimentum spectat ad naturam corporis plus quam generatio, quanto conservatio individui connaturalior est cuique, quam conservatio speciei: „ — sic apte respondet. " Ut in litera insinuatur, inter materiam corporis, et actiones

alias ac res possessas, haec est differentia, quod homines in natura sunt pares, et ideo nullus in alterum imperium habet in his, quae sunt naturae, ut alimentum, operimentum, et generatio: sed in actionibus et rebus valde impares sumus, dum alii aliis praestant: et ad haec disponenda, punienda, compescenda etc. superiores instituuntur; et ideo in his homo tenetur homini obedire. *Ecclesia autem per ieiunium non subtrahit alimentum; hoc enim praecipere multo minus posset, quam virginitatem servari: sed de tempore et qualitate alimenti ordinat sic, ut naturae sustentatio necessaria non tollatur.* „ Nullo modo igitur quae cit. art. tradit B. Thomas, sunt contraria his, quae nos cum eodem S. Doctore tradidimus: et ob hanc causam obiectum testimonium I. Perrone prudens omisit.

388. ***Obiectio II.*** Non potest subesse potestati civili, quod pertinet ad iura mere privata, sive individualia sive domestica. Atqui tale est matrimonium. Ergo non potest subesse auctoritati civili.

Respondeo. *Permissa maiore, nego minorem.* Ut ante notavimus cum S. Thoma, et est de se plane evidens, matrimonium sic pertinet ad iura individualia et domestica, ut simul sit res eminenter socialis. Propterea dixit: *Inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur... Unde cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem prolis, oportet legibus ordinari, et divinis et humanis.* (3. *Cont. Gent.* c. 123.) Et (4. *Dist.* 34. q. 1. a. 1. ad 4.) pro comperto supponit, sic esse institutum in naturae officium, ut simul sit in officium communitatis: constat autem communitatis nomine maxime intelligi a S. Doctore societatem *perfectam*, qualis est civitas. Falsum est itaque, matrimonim pertinere ad iura *mere* privata. Transmissa vero est propositio maior: nam etiam iura mere privata, quantum ad aliquid, subduntur potestati politicae, quatenus ad hanc pertinet sanctione sua ea tueri, et usum eorumdem moderari, ne bono communi totius societatis noxius evadat, ut videre licet in iure proprietatis privatae.

Instabis. Societas civilis subaudit individuum et societatem domesticam. Atqui id quod natura sua antecedit

aliud, independes ab illo est. Ergo quae individuum vel domum, qua talia sunt, respiciunt, oportet esse independentia a civili consortio.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Hoc argumentum nimium sane probaret. Quandoquiden etiam ius proprietatis suapte natura antecedit societatem civilem; huius tamen regimini, omnibus fatentibus, per se subest. Fides etiam divina subaudit lumen naturale humanae mentis: huius tamen iudicium priori subsit oportet. Ratio est manifesta. Quando enim quidpiam alterum antecedit, ut imperfectum perfectum, ad illud se habet quasi materia ad formam, a qua propterea moderamen accipere debet. Sic porro se habet individuum et societas domestica respectu consortii civilis, ut ante demonstratum habes [213]. Apposite Ill.mus Cavagnis. " Natura non modo intendit societatem civilem ad mutuas ordinandas relationes familiarum, sed ad integrum bonum temporale praesens totius hominis; seu ipsius ius perficit integrum hominem. Hinc reagit et in eos, qui ei causam dederunt, ideoque familiae, ea constituta, amittunt suam independentiam, et quamvis conservent aliqualem autonomiam, tamen oportet modificent suam iuridicam positionem et suas internas relationes, prout exegerit ratio boni communis, cuius iudex est ipsa socialis auctoritas. Ideoque primae familiae constituuntur iure absque societate civili: sed, ea efformata, melius constituuntur iure civili. „ (*Op. cit.*)

Instabis rursus. Ipse actus, quo maritalis fit conventio et ex quo maritale vinculum enascitur, individualis est ac liber, seu pendet a libera voluntate. Atqui haec, nisi sit contra naturae legem, vim suam habet independenter a quavis politica lege; quippe quae non attingit nisi actus externos eosque legi obnoxios, non vero actus internos. Ergo talis conventio non potest subesse potestati politicae.

Ante responsionem observo, hoc argumento subtrahi a civili regimine non solum matrimonialem contractum, sed omnem omnino contractum: siquidem tota eius vis pendet a consensu interiori et libero [356]. Patet autem hoc consectarium esse falsitate plenum, et contra mentem

ipsorum, qui talia obiiciunt. Ob hanc causam initio animadverti, adversarios, quos habemus, in aestu disputationis talia subinde pronuntiata proferre, quae, si vera forent, plus certe evincerent quam ipsi vellent. Quare

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Ad huius probationem *dist.:* quatenus lex civilis nullo modo attingat actus internos, nec directe, nec indirecte, *neg.;* quatenus directe attingat solos actus externos, nec nisi indirecte actus internos, *conc.* Sub data dist. *nego consequens.*

Humana potestas suam vim directe habet in actus quidem externos, hos siquidem tantum cognoscere potest: sed eos attingit, prout actus sunt *humani*, adeoque a deliberata voluntate proficiscentes. Eius proinde efficacia necesse est se protendat ad ipsum interiorem actum voluntatis, unde actus exterior per se dependet, quatenus ea voluntas evadat illicita vel etiam inefficax, prout illicitus vel inefficax redditur actus exterior a potestate humana competenti. Atque hoc generatim tenere oportet quoad omnem contractum, quippe qui est actus quidam exterior humanus et socialis. Nec fieri debet exceptio pro matrimonio, ne quis velit exlegem reddere conventionem, quam plus ceteris oportet convenienti legi esse subditam.

Urgebis denuo. Potestas paterna, quae sane anterior est et divinior potestate civili, se non aliter in matrimonium ingerere potest, quam sola directione et consilio. Ergo a fortiori id ipsum dicendum est de potestate politica.

Respondeo. *Nego consequentiam.* Quid patria potestas queat in re praesenti, paulo infra dicemus. Interim manifestum est, multo plura competere civili quam patriae potestati, cuiusmodi est ipsum ius ferendi leges proprie tales, et non mera praecepta [105]; item ius gladii, quod procul dubio parenti non competit. Ratio iam pluries allata est: comparatur enim familia ad civitatem, ut societas imperfecta ad perfectam, et ut pars ad totum. Dicitur autem patria potestas esse divinior, quia immediatius est a Deo, quam sit potestas politica, et quia est magis necessaria pro conservatione humanae speciei; non vero quia plus participet de auctoritate supremi regiminis quo Deus universum mundum gubernat.

389. *Obiectio III.* Matrimonium, tametsi contractus, est tamen natura sua cum religione cohaerens. Atqui quae sunt huiusmodi, non subduntur civili potestati. Ergo.

Respondeo. *Dist. mai.:* eo modo quo cum religione cohaerent humani actus ratione moralis bonitatis qua cohonestari debent, *conc.;* quatenus est res per se spectans ad cultum divinum, *subdist.:* si consideretur secundum id quod ei convenit ex sola naturali lege, *neg.;* si consideretur secundum ea quae ei conveniunt ex supernaturali divina revelatione et institutione, *conc. Contradist. min., neg. conseq.*

Distinctio manifesta est ex his quae iam declaravimus [370 seqq.]. Quare primo, si matrimonialis contractus et vinculum inde enascens spectetur tantum, ut in naturali ordine continetur, et ex naturalis synderesis principiis de eius honestate diiudicare debemus, non est res quae per se pertineat ad virtutem religionis, sed ad naturalem ordinem iustitiae et temperantiae. Quoniam vero multiplici titulo totus ordo moralis honestatis actuum humanorum maxime dependet ab officiis erga Deum, hinc eo sensu verissime dicitur matrimonium, et contractus quo perficitur, cum religione cohaerere, cum praesertim inde maxime dependeat ipsamet conservatio et recta institutio totius humani generis. Inde vero nihil sequitur pro nova opinione quam refellimus, nisi quis velit ceteros omnes humanos actus a regimine civili subducere, nam omnes cum religione plus minusve cohaerent. Secundo, si matrimonium spectetur, prout substat supernaturali ordini divinae revelationis et institutionis, sic verum est. ad cultum divinum hanc rem etiam spectare, vere et proprie, idque duplici titulo. Nam imprimis Deus ab ipso humani generis exordio naturales leges, quibus hoc vinculum constat, divina ac positiva sua revelatione sancivit. Praeterea, iam inde illud praeordinavit ad significandum mirabile mysterium Incarnationis: quam quidem praeordinationem adimplevit in Nova Lege, evehendo illud ad dignitatem Sacramenti inter baptizatos. Porro sub hac consideratione est extra ambitum politicae potestatis. Non enim civili imperio, sed Ecclesiae, eique soli, divinitus sunt

concredita tum depositum revelationis, tum ea quae pertinent ad rectam sacramentorum administrationem et susceptionem. Haec autem nullo modo officiunt sententiae quam tuemur.

Instabis. Leo XIII. f. r. in Encycl. *Arcanum* ad Catholicum orbem missa d. 10. Febr. 1880, loquens de matrimonio, sic ait. *Cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non Principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium.* Haec autem videntur directe opponi sententiae quam tuemur.

Respondeo. *Nego minorem.* Ante omnia merito observare licebit, non posse rationabiliter praesumi, Summum Pontificem voluisse, in re adeo gravi et ad mores pertinente, reprobare, et quidem argumentando, unanimem fere omnium theologorum et canonistarum sententiam, qui cum B. Thoma et B. Alphonso de Ligorio usque ad hanc nostram aetatem tamquam indubitatum ius civilis potestatis agnoverunt, quo certis in casibus dirimatur matrimonium subditorum suorum infidelium, praesertim cum illi sententiae suffragetur ipsa praxis Romanae Sedis. Accedit, quod si quis nimis urgere velit hoc argumentum, in illud absurdum necessario incidet, ut Ecclesiae auctoritati velit esse subditum ipsum matrimonium non baptizatorum: siquidem recitatis verbis ita negatur competentia civilis regiminis in rem praesentem, ut ea positive asseratur auctoritati Ecclesiae. Ceterum haec evanescent, et legitimus ac verissimus sensus horum verborum capietur, si una cum antecedentibus et consequentibus afferantur. En integrum testimonium. " Cum matrimonium habeat Deum auctorem fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. Quocirca Innocentius III. (in corp. iuris c. 8. *De divortio*) et Honorius III. (ibid. c. 11. *De transact.*) decessores Nostri, non iniuria nec temere affirmare potuerunt, apud fideles et infideles existere sacramentum coniugii. Testantur et monumenta antiquitatis, et mores atque instituta popu-

lorum, qui ad humanitatem magis accesserant, et exquisitiore iuris et aequitatis cognitione praestiterant; quorum omnium mentibus informatum anticipatumque fuisse constat, ut cum de matrimonio cogitarent, forma occurreret rei cum religione et sanctitate coniunctae. Hanc ob causam nuptiae apud illos non sine caeremoniis religiosis, auctoritate pontificum, ministerio sacerdotum fieri saepe consueverunt. Ita magnam in animis caelesti doctrina carentibus vim habuit natura rerum, memoria originum, conscientia generis humani. Igitur cum matrimoniun sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est ut regatur ac temperetur non Principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde, consideranda sacramenti dignitas est, cuius accessione matrimonia Christianorum evasere longe nobilissima. De sacramento autem statuere ac praecipere, ita ex voluntate Christi sola potest et debet Ecclesia, ut absonum sit plane potestatis eius vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam. Postremo, magnum pondus est, magna vis historiae, qua luculenter docemur, potestatem legiferam et iudicialem de qua loquimur, libere constanterque ab Ecclesia usurpari consuevisse iis etiam temporibus, quando principes reipublicae consentientes fuisse aut conniventes in ea re inepte et stulte fingeretur. „ Huc usque Leo XIII. Porro ex tenore horum verborum haec licet inferre.

I. Hic certo certius sermo est de matrimonio Christiano, sive baptizatorum. Ratio iam indicata est eaque multum admodum manifesta. De eo enim matrimonio Romanus Pontifex hic loquitur, cuius regendi et moderandi potestatem soli Ecclesiae vult esse adiudicatam. Atqui tale non est nisi matrimonium baptizatorum; siquidem hi tantum subditi sunt Ecclesiae auctoritati. Patet insuper hoc ipsum ex contextu totius Encyclicae, ubi aperte loquitur de eo matrimonio, a quo ratio sacramenti Novae Legis separari non potest. Constat autem, eiusmodi non esse nisi solum coniugium quod initur a baptizatis, siquidem baptismus est ianua ceterorum omnium sacramentorum.

" II. In tali matrimonio Leo XIII. duplicem invenit rationem, quamobrem solius Ecclesiae regimini subiiciatur, alteram *necessitatis*, alteram vero solius *congruentiae*. Prior ducitur a dignitate sacramenti: posterior autem ex eo quod, etiam prout spectatur ut naturae officium, *inest in eo sacrum et religiosum quiddam*, quatenus scilicet, *et Deum habeat auctorem, fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio:* quibus verbis manifeste significatur tum divina institutio matrimonii, de qua *Gen.* II. 21... 24., tum divina rursus praeordinatio ad hoc ut foret signum Incarnationis, quod notavit Apostolus *Ephes.* v. 32. Haec altera ratio affertur ut simplicis cuiusdam congruentiae, ac propterea dicit: *Cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum,* CONSENTANEUM *est, ut regatur non Principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae.* Quum enim sub sua speciali tutela Deus usque a primaeva rerum institutione hanc rem constituerit, et supernaturali suae revelationis sanctione munierit, aequum sane est, etiam eo titulo, ut Ecclesia potius quam civile Imperium eam moderetur, accedente praesertim antiquiorum populorum conscientia, quae speciali quadam ratione communia honestatis iura et officia in maritali foedere sancta et intacta naturali quodam mentis instinctu asseruit.

III. Haec certe verissima sunt, nec profecto aliud expiscari licet in tota hac Encyclica, quod in rem praesentem faciat. Est autem manifestum, nihil inde deduci posse, quo negetur potestas quam asseruimus. Loquimur enim de nuptiali foedere, *quod contrahunt infideles.* Quum enim sit extra ambitum potestatis Ecclesiasticae, exposita ratio convenientiae in eo locum habere non potest, siquidem foret de *subiecto non supponente*, ut Logici loquuntur. Quare remanet sola politica, qua istiusmodi foedera regi ac moderari queant. Ad rem cl. D. Palmieri. " Neque quoad ineundum contractum matrimonialem vel natura vel eius institutor omnia singillatim determinavit, quoad gradus ex. gr. consanguinitatis, affinitatis, quoad personas sacras, criminosas, etc., in quibus sola ratio, spectata rei natura, nihil quoad plura constituit oportere

vel non oportere permitti coniugium. *Eadem proinde ratio docet, oportere existere regulam in societate, qua id determinetur.* Plures enim occurrunt casus, in quibus, etsi inspecto solo iure naturali coniugii, matrimonium iniri posse videatur, inspectis tamen aliis iuribus, quae ex aliarum essentiarum relationibus oriuntur, repugnantia quaedam statim apparet, ut ipsum licite aut valide quoque fiat. Neque auctor naturae et coniugii institutor quoad omnia sufficienter positiva lege determinavit. *Cum ergo oporteat normam existere certam, secundum quam ab omnibus in tot diversis adiunctis recte fiat hic contractus, sequitur, auctoritatem publicam alicuius societatis,* IN QUA IDEM CONTRACTUS INITUR, *potestatem habere praestituendi formam, secundum quam licite et valide fiat; ergo contractus matrimonii publicae auctoritati subordinatur* EIUS SOCIETATIS IN QUA FIT. „ (*Tract. de Matrim. Christ.* n. 229.)

Urgebis fortasse sic. Sistendo in puro ordine naturali, praeter civilem, foret etiam religiosa societas. Ergo matrimonium, etiam in ea hypothesi, regimen et moderamen acciperet aliunde quam a potestate politica.

Respondeo I. *Trasmisso antecedente, nego consequens.* Ut enim patet ex dictis, matrimonium, sistendo in puro ordine naturali, non est res per se spectans ad cultum religiosum, nec potest dici sacrum, nisi sensu valde lato, quatenus scilicet speciali quadam ratione subesse debet communi regulae honestatis ne a suo fine deficiat. (1)

---

(1) Tantum abest, ut Angelicus Doctor matrimonium per se spectatum quasi rem formaliter sacram (sensu proprio huius nominis), habuerit, quin praecise ex opposita consideratione demonstravit, virginitatem praestare matrimonio, secus ac asseruit Iovinianus, cuius error, inquit S. Doctor, " destruitur... ratione, tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum animae praefertur bono corporis; tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei: coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per Apostolum 1. ad Corinth. VII. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 152. a. 4.) Cónfer quae ante diximus [368.]

Quocirca nulla probabilis ratio afferri potest, ut ea res dicatur privative pertinere ad potestatem religiosam, in hypothesi scilicet quod in sua naturali conditione permansisset, quae assertio *quo fundamento ducatur*, *me prorsus latet*, ait Sanchez. (*De Matrimonio*, lib. 7. init.)

Respondeo II. *Dist antec.:* ita ut hae binae societates forent adaequate distinctae ad invicem, *neg.;* ita ut utriusque potestas foret coniuncta in uno eodem supremo magistratu, *conc.* Ita Suarez (*De Legibus*, lib. 4. c. 2. n. 3.), et quidem recte. Societas enim civilis nihil aliud est nisi *societas humana perfecta ordinis naturalis*, ut suo loco statuimus [214, IV], et latius infra ostendemus. Quum autem officia religionis totum hominem pervadant, sive ut est individualis persona, sive ut est pars societatis ad quam naturaliter ordinatur, quae quidem est tum domestica, tum civilis, a qua prior dependet, hinc ait Suarez, " semper humanam rempublicam utentem sola potestate naturali habuisse curam divini cultus et rerum omnium ad religionem pertinentium in ordine ad communem pacem et politicam gubernationem; et quia hic est finis regiae potestatis, ideo *cetera omnia ei subordinata fuisse.* „ (*loc. cit.*) Si quis itaque mordicus inhaerere velit huic recentiori contemplationi, qua matrimonium, prout est officium mere naturale, accensetur rebus vere et proprie sacris (quod procul dubio minime verum est), dicat etiam cum cl. A. Lehmkuhl (*Theol. Mor.* vol. 2. n. 727.), legiferam potestatem in matrimonium non sacramentum posse exerceri ab auctoritate politica, quatenus non mera politica potestas est, sed simul curam religionis saltem naturalis gerere debet. Ceterum de hac distinctione inter civilem et religiosam societatem multo plura dicemus opportuniori loco.

390. ***Obiectio IV.*** Merito repudiatur sententia, quae ingentibus abusibus obnoxia est ex parte regalistarum et pseudopoliticorum. Atqui eiusmodi videtur esse ea quam nos sustinemus. Ergo merito a recentioribus quibusdam repudiatur.

Respondeo. *Nego maiorem*, quippe quae manifestissime impingit in illud sophisma, quod Logici vocant *fal-*

laciam accidentis. [*Pr. Ph.* 191.] Certe quidem hos abusus lugemus omnes. sed, si quis bene consideret, hi exercentur quoad matrimonium *Christianum*, de quo nullum dubium est, quin solius Ecclesiae regimini subsit, ut manifestum est ex Can. 12. Concilii Tridentini in suo Decreto dogmatico *De Matrimonio*, sess. 24. Non sunt itaque abusus provenientes ex nostra sententia, sed ex mala voluntate eorum qui potestatem, qua fruuntur, adhibent non ad aedificationem sed ad destructionem. Praeterea, est praeter et contra rationem omnem, in seligendis sententiis, attendere potius ad utilitatem, saepenumero fucatam, quam ad veritatem. Nec refert dicere, quod difficile sit determinare in praxi, quae sint adiuncta, in quibus rationabilis evadat appositio impedimenti cuiuspiam in re matrimoniali intuitu boni communis, quod quidem certo requiritur ne in ea re illimitata tribuatur potestas civili imperio. Id enim prudenti iudicio definiri debet tum in hac, tum in aliis materiis, nec potest, huiusce difficultatis causa, negari competentia in materia praesenti, quin eodem ipsissimo titulo denegetur etiam in aliis legibus compluribus, quae procul dubio non vagantur extra ambitum potestatis civilis.

Instabis. Si concedatur auctoritati politicae ius dirimendi vinculum matrimoniale infidelium, difficiliter negari poterit consimilis potestas quoad matrimonium Christianorum. Atqui hoc postremum negari omnino debet.

Respondeo. Etiam haec instantia, tamquam criterium pro sententia quapiam amplectenda, spectat utilitatem potius quam veritatem, siquidem certissimum est plerumque accidere, ut quae sunt veriora, sint simul intellectu difficiliora, eo quod profundius ingrediuntur in intimam rerum essentiam. Ceterum, ut ab hac re, quae theologica est, paucis me expediam, dico, rationem quare, concesso auctoritati politicae iure legifero in matrimonium infidelium, non inde consequitur ius consimile quoad matrimonium Christianum, esse duplicem. Prior est, quia ex divina institutione non potest in tali matrimonio separari contractus a sacramento, adeoque minime potest irritari unum quin irritetur alterum. Atqui hoc alterum

fieri non potest, Ecclesia non consentiente: ad ipsam enim sacramentorum regimen privative pertinet. Unde optime ea de causa S. Thomas de matrimonio Christiano pronuntiavit verba quae ante exscripsimus [386 nota]. *Dicendum quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiae auctoritas, quae idem etiam interdicit.* Altera est, quia incongruum omnino est, ut quoad unam eamdemque ipsissimam materiam duplex potestas exerceatur sine dependentia unius ab altera. Materia autem, circa quam versatur lex matrimonium dirimens, est unus idemque contractus in ordine ad unum idemque vinculum. Non potest itaque in ea re Ecclesiae simul et civili auctoritati attribui aequa potestas, sed necesse est, ut vel Ecclesiae potestas quoad hunc effectum subdatur civili, vel e converso. Primum autem Catholicus dicere non potest. Ergo quoad matrimonium Christianum oportet dicere cum S. Thoma loc. cit. civilem legem hunc effectum, dirimendi scilicet illud, non habere, nisi simul Ecclesiae auctoritas interveniat consimilem legem ratihabendo, ut fecit quoad plures leges Romani iuris in re matrimoniali. Porro manifestum est, neutram rationem urgeri posse respectu matrimonii infidelium. Doctrina itaque Ecclesiae quoad hanc partem fulcimento non eget, quod ei suppeditare intendit opinio recens excogitata quam refutavimus.

SECTIO V.

Praecipua iura et officia domestica recensentur.

391. **Mutua coniugum officia. Potestas maritalis.** Ex his quae dicta sunt hactenus de natura matrimonii, facile erit, quasi totidem corollaria, deducere iura omnia et officia, quae ad domesticam vitam suapte natura spectant. Ac primo quidem patet, quae sint partes utriusque

coniugis ad invicem comparate. Ad tria capita commode revocantur.

I. Primo loco collocari meretur *fides connubii*, quae quidem est strictissimum officium iustitiae, quae utrumque coniugem ex aequo respicit, et ex ipsa natura vinculi coniugalis proxime enascitur. Hinc nefarium adulterii crimen omnibus gentibus exosum, cuius propria malitia tanta est, ut, etiam consentiente altera parte, abstergi non possit: semper enim cedit in gravissimum detrimentum status coniugalis et prolis. Ad hoc etiam officium spectat cohabitationis obligatio, siquidem id exigit mutuum ius possessionis quod alter habet in alterum: nisi forte gravi de causa ratio suadeat, ut ad tempus saltem separentur, ut ante innuimus.

II. Alterum officium, quod huc spectat, est mutuus amor quo coniuges se prosequi tenentur. Is proxime accedit ad illum, quem unusquisque fovere debet erga seipsum. Hinc quae generatim suo loco descripsimus agentes de *amicitia* [297...], specialissima quadam ratione in mutuis coniugum relationibus vigere debent. Qua de re Aristoteles ita disserit. *Quae inter virum et uxorem amicitia est, maxime secundum naturam videtur esse. Homo enim ad coniugium aptior est, quam ad societatem civilem, quanto prior magisque necessaria civitate domus est, quantoque filiorum procreatio animantium omnium communior est. Atque in ceteris quidem, hactenus progreditur communitas; homines autem non solum procreationis liberorum causa communi domo utuntur, sed etiam ut eorum, quae ad vitam pertinent, maiorem habeant facultatem. Statim enim descripta ac divisa sunt eorum officia ac munera, aliaeque sunt viri, aliae uxoris partes: inserviunt igitur alter alteri sua in medium afferentes. Propter hanc causam, in hac amicitia et utilitas inesse videtur et voluptas: quod si probi fuerint, etiam propter virtutem amicitiam inter se colere videbuntur; est enim utriusque virtus, ac tali re sane laetabuntur. Liberi autem communis vinculi cuiusdam instar obtinent. Itaque citius dissolvuntur qui liberis carent. Liberi enim commune amborum sunt bonum: at id omne quod commune est, ad continendum valet.* (8. *Ethic.* c. 13.)

III. Exposita amicitia, tametsi proxima sit ei, quae viget inter aequales, proprie tamen spectat ad genus amicitiae *excellentiae*, ut eam vocat Aristoteles loc. cit. c. 7., quae scilicet existit inter eos qui praesunt cum iis qui imperio subsunt. Hinc ad virum pertinet uxorem regere, instruere et defendere: vicissim proprium uxoris esse debet maritum non solum amare, sed revereri, eiusque placita veluti leges a Deo sibi impositas accipere. Hanc subiectionem Sacrae Litterae apertissime confirmant. Sic B. Petrus 1. *Epist.* III. 1. *Mulieres subditae sint viris suis.* Similiter B. Paulus *Coloss.* III. 18. *Mulieres, subditae estote viris, sicut oportet in Domino.* Et 1. *Timoth.* II. 10... 14. *Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentio. Adam enim primus formatus est, deinde Heva: et Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit.* Quibus verbis assignat etiam Apostolus rationem optimam descriptae subiectionis, ductam scilicet ex naturali imbecillitate mulieris prae naturali praestantia viri, quae duo et de se sunt manifesta, et manifestiora adhuc evaserunt in ipsa molitione rerum. Quocirca B. Thomas. " Naturale est, quod anima dominetur corpori et ratio viribus inferioribus. Et ideo, sicut Philosophus docet, quandocumque aliqua duo sic se habent, sicut anima ad corpus, et ratio ad sensualitatem, naturale dominium est eius, qui abundat ratione, et illud est principans, aliud autem est subditum, quod scilicet deficit ratione. „ (*loc. cit.* lect. 3.) Nec quidquam obest, quod invenire licet aliquando mulieres, quae ad familiam regendam aptiores sunt quam viri. Quid enim lex naturae ferat, minime diiudicari debet ex iis quae sunt per accidens in individuo aliquo, quod etiam ante notavimus [378], sed ex his quae sunt per se, attenta connaturali evolutione rerum. Est porro res plusquam evidens, virum, per se loquendo, mulieri longe praestare, sive physiologice, sive psychologice consideretur quoad corporis et animi dotes, inspecta praesertim maturitate consilii et constantia voluntatis, quae duo ad ceteros regendos omnino requiruntur. Ex quo etiam patet, plane desipere eos, qui cum

nihil fere explicare valeant sine aliquo expresso vel tacito pacto, ad hoc etiam recurrunt, ut eam iurisdictionem viri in mulierem tueantur, quam communis hominum sensus perpetuo agnovit. Ratio plana est. Requiritur siquidem consensus ut matrimonium existat, sed quod, eo existente, mulier viro subdatur, hoc non hominum placita, sed lex naturalis et divina praecipiunt, cuius praecepti ordinatio inviolata adhuc maneret, tametsi homines oppositum decernerent.

392. **Obligatio parentum in educatione liberorum.** Alterum caput officiorum ad rem domesticam pertinentium, ea complectitur, quae respiciunt mutuas relationes parentes inter et liberos. Recte porro notavit Aristoteles (8. *Ethic.* c. 11.), eas tandem resolvi in illud amicitiae genus, quae *in quadam beneficii excellentia posita est, nisi quod*, addit, *paterna amicitia magnitudine beneficiorum praestat. Est enim pater filio causa cur sit, quae videtur esse res omnium maxima; idemque alendum et erudiendum curavit.* Quibus verbis optime exposuit, quae liberi a parentibus recipiunt, unde fluunt etiam officia omnia quibus ipsi erga eos adstringuntur. Et ad primum quod spectat, proprium est parentum, ut et filios traducant ad esse, mediante generatione, et eos promoveant ad perfectum statum hominis, qui est status virtutis, quod alterum fit mediante educatione physica et morali. Patet autem manifeste ex praecedentibus strictissimum debitum, quod parentibus incumbit ex ipsa lege naturae, ut eo munere rite fungantur, quod scilicet situm est in recta educatione sobolis quam generatione susceperunt. Spectat enim ad finem eumque primarium ipsiusmet vinculi coniugalis; siquidem hac ratione humana generatio differt a generatione brutorum. Confirmatur praeterea hoc ipsum, si consideretur, sive indigentia summa natorum, sive cuique insitus naturae instinctus. Homo enim, secus ac animalia cetera, plene destitutus nascitur his omnibus quae ad vitam conservandam sunt plane necessaria; item si sibi relinqueretur, convenientem notitiam et institutionem eorum quae ad mores pertinent, nulla ratione sibi comparare posset. Spectat autem ad parentes, ut ei opem fe-

rant in tanta rerum omnium indigentia, non solum quia ipsi causa fuerunt cur in ea constitueretur, verum etiam quia generale officium beneficentiae mensuram accipit ex propinquitate eorum, qui in necessitate versantur, cum iis unde opem expectare possunt [296]. Tanta autem est propinquitas natorum cum parentibus, ut quasi una eademque res cum ipsis ab omnibus reputentur. Hinc quemadmodum unusquisque naturaliter amat seipsum, et ad adquirendam perfectionem sibi debitam eadem naturae vi inclinatur, sic etiam inditus parentibus amor est, quo susceptam sobolem alendam tuendamque, atque, pro convenientia finis, disciplina imbuendam incitantur: qui quidem naturalis instinctus manifeste demonstrat, quid naturae lex ea in re praescribat. Hac de causa, ut notavit Angelicus, non ponitur in Decalogo speciale praeceptum de hac re, cum sit adeo manifesta ut nulla positiva sanctione videatur indigere. " Filius, inquit, est aliquid patris, et patres amant filios *ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus 8. *Ethic.* c. 12. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum. „ (*Summa theol.* 1. 2^{ae} q. 100. a. 5. ad 4.)

393. **Corollaria doctrinae proxime praecedentis.** Ex descripto evidentissimo dictamine legis naturae tria nullo negotio colliguntur.

I. Parentibus congenitum et strictum ius inest, ut ea in re suis liberis ipsi prospiciant, adeoque iniuriam proprii nominis eamque gravissimam patiuntur, si praepediantur, quominus officio suo in negotio tam gravi fungantur. Ut enim suo loco ostensum est [187], ex officio quo quis adstringitur, praesertim si sit ab ipsa natura congenitum, enascitur verum et proprium ius ad exercenda ea, quae sunt partes officii quo adstringitur. Haec animadversio pernecessaria est ad aequum iudicium ferendum de *monopoliis illis universitariis*, quae hac aetate nostra a nonnullis extolluntur, quaeque non ultimas partes habent in dissolutione illa sociali quam experimur et lugemus. Ceterum plenius hac de re opportuniori loco.

II. Impia et plane crudelis censeri debet sententia quam Rousseavius proposuit in suo *Emile*, de educatione puerorum mere negativa, quod spectat notitiam de Deo et anima. Docet nimirum, ut ante duodecimum aetatis annum, pueri virtutum exercitio rite informentur quidem, sed ita ut nullus cum eis misceatur sermo de Deo, religione et anima, ne hac ratione praeiudiciis imbuantur. Liquido apparet impietas et crudelitas, ut dixi, istiusmodi affirmationis. Est quidem impia, tum quia statuit adolescentes usque ad hanc aetatem deesse debere officiis omnibus praestantissimis, quaeque sunt veluti anima ceterorum, religionis scilicet [245]; tum quia exercitium virtutum, quibus tum pueros assuescere vult, divellit a recta notitia eorum quae ad Deum eiusque legem pertinent; tum denique quia tamquam totidem praeiudicia recenset, quot sunt veritates quas naturalis ratio et divina fides tradunt de Deo, religione, atque animae natura et destinatione. Est praeterea maxime crudelis ea opinio. Ipse enim Rousseavius fatetur in opere citato, quod ceteroquin res est experimento notissima, nullum esse periculosius vitae intervallum, quam quod in pueritia et primis adolescentiae annis decurrit: vitiosi enim effectus, qui tunc animo imprimuntur, radices adeo profundas agunt, ut difficillimum deinde sit eos extirpare. Atqui certissimum est, huic malo obviari non posse, quin pueri sine mora edoceantur et exerceantur quoad officia quae religionem et futuram vitam spectant, accommodate nimirum ad eorumdem captum; secus enim pernecessario fraeno carebunt cupiditates sensiles quae virginem pueruli animum praeoccupare solent. Quare omnino tenendum est, ad officium educandae prolis quo parentes adstringuntur, praeprimis spectare, ut monitis et exemplo teneras infantium mentes ad Deum maturrime convertant, et iam inde assuescere ediscant officia religionis implere.

III. Excepta prima illa educatione, quae immediatis curis parentum, ac matris potissimum, eget, possunt pueri, quando grandiusculi evaserunt, aliis tradi, ut altiore institutione imbuantur, modo id fiat nomine ac de-

legatione parentum, et personae, quibus tale munus committitur, sint vere idoneae ad illud exequendum. Ratio manifesta est. Quum enim personae eiusmodi auctoritate et nomine parentum iniunctum sibi munus obeant, revera nati a suis parentibus rectam institutionem accipiunt, quemadmodum lex naturalis praecipit. Accedit praeterea, quod saepenumero contingit, ut hac ratione melius consulatur bono natorum, tum quia parentes non semper per se sufficienter satisfacere queunt gravissimo debito educandae prolis quo adstringuntur, tum etiam quia ob nimium amorem quo filios prosequuntur, minus apti comperiuntur ad eos, ut oportet, efficaci disciplina compescendos.

394. **Patria potestas eiusque origo.** Quum parentes ex dictis sint naturale principium natorum, vi quidem generationis, quoad esse, et vi eiusdem generationis, accedente naturali dictamine legis naturalis, quoad educationem susceptae sobolis, hinc naturale quoddam dominium in eam habent, ut causa in suum effectum. Hoc porro dominium, etsi in aliquo conveniat cum proprietate, eo quod filii sunt quasi res quae ad complementum spectant suorum parentum, proprie tamen est iurisdictionis, quippe quod exerceri debeat in personam filiorum, prout persona est et in bonum eorumdem: quae duo distinguunt iurisdictionem a proprietate, ut suo loco notavimus [309]. Hinc *potestas patria*, quae primum locum tenet in naturali ordine, quo inferiora superioribus subduntur. " Sicut actiones, ait B. Thomas, rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subiici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris

naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 104. a. 1.) Exinde plura deducuntur scitu sane dignissima.

I. Patria potestas est verum quoddam ius praecipiendi liberis, quae ad rectam eorumdem educationem prosequendam conducunt. Ea immediate est a natura, sive consideretur secundum se et absolute, sive etiam in determinato subiecto cui inest. Est enim ex ipsa exigentia naturalis ordinis, ut in his, quae ad educationem spectant, liberi obsecundent suis genitoribus. Haec itaque auctoritas residet tum in patre, tum in matre: ob naturalem tamen subiectionem uxoris ad virum, primas partes et quasi primatum huius auctoritatis habet pater; ex quo etiam nomen accepit, *patriae* scilicet *potestatis*.

II. Haec potestas, cum sit vera potestas iurisdictionis, est non solum directiva, sed coactiva, suapte natura includens etiam, ut notavit S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae, q. 65. a. 2.), ius castigandi filios, quoties id exigitur a recta ipsorum institutione. Id tamen fieri oportet cum debita moderatione; quod Apostolus his verbis significavit *Ephes.* VI. 4. *Et vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros: sed educate illos in disciplina et correptione Domini.* Quae verba Angelicus Doctor sic declarat. " Alius est principatus patris ad filium, et domini ad servum, quia dominus utitur servo suo ad utilitatem propriam, sed pater utitur filio ad utilitatem filii. Et ideo est necesse quod patres instruant filios propter utilitatem suam, non tamen nimis arcendo aut subiiciendo. Et ideo dicitur *Coloss.* III. 21. *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*, quia talis provocatio non animat ad bonum. Quomodo ergo? Subdit: *Sed educate illos in disciplina...* (gr. παιδεία), eos ad bonum inducendo; *et correptione*, a malis retrahendo. „ (*loc. cit.*, lect. 1.)

III. Omissa opinione Hobbesii patriam potestatem repetentis (*De Cive*, c. 9. §. 2.) a iure victoriae, quatenus infans a parentibus primum occupetur; risum enim meretur, non refutationem: patet ex dictis, longe a veritate aberrare eos omnes, qui eiusmodi potestatem deri-

vare satagunt vel ex lege civili, vel ex nescio quonam pacto tacito parentes inter et liberos. Hoc postremum docuit Puffendorff, qui more suo, etiam in re praesenti, recurrit ad pactum quoddam, *expressum* quidem ex parte parentum, *praesumptum* vero ex parte liberorum. " Quemadmodum, inquit, parens eo ipso quod infantem tollat, declarat, sese obligationem a natura iniunctam impleturum, infantemque educaturum; ita infans, etsi propter latitantem adhuc rationis usum, reciproca officia parentum obligationi respondentia expresse nequeat promittere, ex ipsa tamen parentum opera obligationem erga eosdem contrahit, non minus quam si expressus ipsius consensus accessisset, qui consensus cum ratione praesumptus pro expresso valet. „ (*De Iure Naturae et Gentium*, lib. 6. c. 4.) Aliud vero sequuntur plus minusve hodierni politici, qui potestatem politicam ultra debitos limites extendentes, privata iura, ut ut sacra et a natura concessa, pro arbitrio conculcant, quasi omnia ex Statu, ut ex fonte, procedant. Iam age, manifesta est falsitas utriusque sententiae. Ostensum est enim, hanc potestatem, patriam scilicet, sive spectetur finis cuius gratia existit, sive spectentur personae in quibus ea concreta redditur, per se consequi ex ipso facto generationis, praecisione facta a quovis hominum placito, qui propterea, velint, nolint, naturae ordinationi obtemperare debent. Confer quae suo loco diximus, quando egimus de positivismo iuridico [202 seqq.].

395. **Limites patriae potestatis.** Ut cetera iura humana, tametsi congenita, item patria potestas, limites quosdam sibi vindicat, inspecto fine quem per se spectat, et propria conditione subiecti in quo residet. Quae itaque vel non sunt media idonea ad eum finem assequendum, vel minime cohaerent cum propria conditione parentum atque insito amore quo filios prosequuntur, ad patriam potestatem non pertinent. Quocirca

I. Parentes non possunt efficere ut liberi pereant, quemadmodum cum Platone Aristoteles turpiter docuit. (7. *Polit.* c. 16.) Quamquam autem, ut concessum est, possint filios castigare, etiam virgis adhibitis, hoc tamen

ius coactivum minime se extendit ad mutilationem usque membrorum, multoque minus ad eos poena capitis mulctandos. Haec enim minime sunt necessaria ad finem educationis, et aliunde multum admodum reluctantur naturali amori parentum erga proprios natos.

II. Patria potestas, adolescentibus pueris, successive decrescit. Quum enim a natura sit concessa veluti quoddam subsidium et supplementum impotentiae et imbecillitatis puerorum, quousque ad perfectum individui statum perducantur, oportet ea decrescat, crescente eorum aetate ac rationis consilio. Ea propterea maxima est in prima aetate, quae *pueritiae* nomen proprie sibi vindicat; siquidem tum filii sunt plane impotes, ut suas ipsi actiones dirigant. Quare plene constituuntur sub potestate parentum quoad dispositionem vitae, eorumque personalitas quodammodo absorbetur a personalitate parentum. Hac de causa B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 189. a. 5.) concedit, posse a parentibus irritari ipsa vota quae tum filii Deo nuncupaverint. In aetate media, *pubertatis* scilicet, longe minus est exercitium patriae potestatis: est tamen adhuc necessarium. Etsi enim filii proprias actiones cum sufficiente propriae rationis consilio regere valeant, bonum a malo discernentes, non tamen satis adhuc idonei comperiuntur, sive ut sibi ipsi provideant quae ad vitam sunt necessaria, sive ut res suas recte administrent. Tunc itaque etiam assidua parentum cura necessaria est, quorum proinde directioni filii subsunt in his, quae ad domesticum ordinem pertinent, et ad suarum facultatum ac virium utilem occupationem. Quum denique perfecte adoleverint, ac *maiorennes* evaserint, dicuntur a patria potestate *emancipari*, ideo quod tum ea fere evanescat. *Fere*, inquam. Semper enim filii respectu parentum se habent ut effectus ad causam a qua esse acceperunt: id autem ex ipso communi naturae instinctu merito efficit, ut maiorennes nunquam ita independentes se existimare debeant a suis parentibus, quasi nullum plane vinculum subiectionis in eis remaneat respectu ipsorum.

III. Citra suasionem, quae procul dubio minime spernenda est, non competit patriae potestati, filios cogere

ut certum vitae statum amplectantur, puta continentiae vel matrimonii. Haec enim, ut ante notavimus cum S. Thoma [387], in libera optione cuiusque constituta sunt iure naturali et divino, adeoque in hac parte homo homini obedire non tenetur. Ceterum, ut bene observat Ignatius Schwarz (*Institutiones Iuris publici* . . . Part. 2. tit. 1. §. 3.), paternus consensus ad nuptias, quamdiu manet filius in familia, non est quidem absolutae necessitatis, tantae tamen, ut, eo neglecto, e familia dimitti queat ob novum onus invitis parentibus non imponendum.

396. **Officia pietatis filialis.** Suppositis quae praemissa sunt de naturali relatione parentum erga liberos, facile erit istorum quoque officia colligere, quibus ipsi vicissim erga suos genitores adstringuntur. Ea generatim sanctissimo *pietatis* nomine comprehenduntur, cuius propriam rationem sic eleganter exponit Angelicus. " Dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 101. a. 1.) Paulo autem inferius (q. 106. a. 1.), comparatis ad invicem his quatuor virtutibus, religione scilicet erga Deum, pietate erga parentes et patriam, observantia seu obedientia erga personas in dignitate constitutas, et gratia sive gratitudine erga ceteras particulares personas a quibus particularia beneficia accepimus, observat haec inter se distingui, *sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori quasi ab eo deficiens.* Quare quemadmodum id quod ad pietatem pertinet, excellentissimo et supereminenti modo continetur in religione; ita etiam pietas altiore quadam ratione in se continet quae sunt propria observantiae et gratitudinis. Partes

itaque filiorum sunt, primo quidem parentes ex corde diligere (1), eosque pergrati animi sensu perpetuo prosequi. Secundo, iisdem reverentiam et obsequium exhibere, quae quidem usque eo augescunt, ut Deo dumtaxat cedant, sicut dictum est. Tertio, iis obedire in omnibus, in quibus patria potestas legitime exercetur. Atque haec per se pertinent ad pietatis officium. Per accidens autem his adiungitur altera obligatio, subveniendi scilicet parentibus, si necessitate premantur. Qua in re observat S. Thomas, alio et alio modo ac titulo parentes et natos mutuo ad invicem obligari, quod scilicet spectat sustentationem vitae. " Quia pater, inquit, habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 101. a. 2. ad 2.)

---

(1) Si haec dilectio comparetur cum ea, qua parentes suos gnatos naturaliter prosequuntur, haec priorem longe antecellit. Huius rei, quae ceteroquin est experientia notissima, triplicem rationem affert Aristoteles. *Parentes enim*, ait, *liberos diligunt ut aliquid sui, liberi autem parentes ut ab illis quidpiam profectum. Melius autem noverunt parentes suos liberos, quam sciunt liberi, se ex his esse procreatos. Maiore denique necessitudine coniunctum est ei quod generatum est, id a quo generatum est, quam id quod natum est, ei quod generavit. Nam quod ab aliquo profectum est, eius est proprium a quo profectum est, ut dens aut pilus, aut quidlibet eius cui inhaeret. Id autem a quo reliqua orta sunt, illorum nullius proprium est, aut certe minus. Praeterea temporis longinquitate patris amor in filium superior est. Parentes enim liberos statim ac nati sunt diligunt, liberi parentes aetate progressi, et tum denique cum intelligere aut sentire coeperunt.* (8. *Ethic.* c. 12.) Ex eodem capite deinde repetit rationem quamobrem matri prae patri liberi sint cariores, ac denique optime concludit. *Parentes igitur liberos ut seipsos diligunt; nam qui ex eis nati sunt, eo ipso quod separati sunt, tamquam alteri ipsi sunt: liberi autem parentes, ut ex illis nati.*

397. Utrum potestas patrisfamilias, prout est totius familiae caput, sit unum idemque cum potestate maritali et patria ipsiusmet. Priusquam praesentem materiam absolvamus, pretium erit operae, paucis expendere duas quaestiunculas scitu valde utiles. Primo itaque merito quis interrogaverit, quae sit habitudo duplicis auctoritatis, quam huc usque declaravimus, mariti scilicet in uxorem, ac parentum respectu educationis filiorum, quae *patria* nuncupatur, ad illam aliam potestatem, quae in patre etiam ut plurimum residet, quoad ordinatum regimen totius domus seu domesticae societatis. Passim quasi una eademque res exhibentur, quod quidem, stricte loquendo, non existimo esse verum. Etiamsi in primo aspectu id nimiam quamdam subtilitatem prae se ferre videatur, mirum tamen est, meo iudicio, quantam lucem suo loco afferet ad resolvendam pro merito quaestionem gravissimam de origine politicae auctoritatis. Huius rei gratia, haec observo.

I. Domestica societas, ad quam, ut suo loco demonstravimus [213], homo suapte natura ordinatur, quanquam ut praecipuum finem respiciat humani generis propagationem per generationem et susceptae prolis congruam educationem, ex ipsius tamen naturae instituto spectat etiam, licet secundario et consequenter, commune totius familiae bonum, quatenus scilicet participatur ab omnibus et singulis individuis quae eam componunt. Huc enim respicit naturae intentio in humana societate, ut scilicet per mutuam veri et boni communicationem homines se invicem iuvent et perficiant. Hinc fit, ut singulae personae, unde familia coalescit, merito considerentur quasi totidem membra unius eiusdemque corporis moralis, cuius forma et veluti anima est ipsum naturale vinculum humanae sociabilitatis, quod concretum evadit per quotidianam consuetudinem et domesticum convictum quem maritalis unio per se gignit. Haec omnia patent ex his quae alibi disputata sunt [208 seqq.].

II. Domestica societas, sic inspecta, aliqua indiget auctoritate, ad quam pertineat cura boni communis quod modo descripsimus. Non possunt enim homines stabiliter

invicem convivere absque tali iure. *Multi enim*, inquit Angelicus, *per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in* 1. *Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 96. a. 4.) Quibus verbis, ut notavimus [212 fin. nota], Angelicus ostendit, etiam in statu innocentiae talem potestatem futuram fuisse. Uti vides, haec ratio alia est, eaque longe generalior et profundior ea unde paulo ante deduximus [391, 394] naturalem potestatem viri in uxorem, et parentum in suos natos. Haec enim ducebatur ex naturali superioritate et dominio viri in uxorem, et genitoris in filium: necessitas contra domesticae auctoritatis, de qua nunc loquimur, repetitur ex ipsa natura humanae societatis, prout huiusmodi, sive ex necessitate unitatis et ordinis servandi in multitudine.

III. Tametsi plerumque in patrefamilias descripta domestica auctoritas una coniungatur cum potestate maritali et patria, est tamen aliqua, eaque non una, differentia qua prior ab aliis duabus secernitur. Quod quidem patet ex praecedentibus. Nam primo differunt, si consideretur subiectum in quod exercentur. Etenim tum maritalis, tum patria potestas, prout sunt huiusmodi, exercentur in personam physicam, maritalis quidem in uxorem, patria vero quoad unumquemque filium singillatim sumptum: unde potius ad ius individuale revocatur quam ad sociale. E converso, domestica auctoritas, prout curam habet boni communis totius familiae, exercetur primario et directe in totam familiam, prout est unum quoddam corpus seu persona moralis, et in membra singula secundum quod sunt partes eiusdem: quod quidem ad ius sociale pertinet vere et proprie [196]. Quocirca non solum in uxorem et gnatos vim suam exerit, verum etiam in personas ceteras, puta famulos, si forte vitae domesticae participes evadant: non enim istae ab ordine domestici convictus se subducere queunt. Secundo differunt quoad finem. Maritalis enim potestas respicit bonum coniugale proprie tale, patria vero bonum proprium uniuscuiusque filii. Alia potestas e converso respicit bo-

num commune et rectum ordinem totius domus. Differunt tertio, eo quod quandoque separari invicem possunt. Fac enim filios, emancipatos iam a patria potestate, persistere adhuc in eadem domo paterna, ius ipsum naturae postulat, ut ipsi eorumque uxores et filii communem ordinem domesticum minime perturbent, adeoque subiiciantur capiti totius domus in qua vivere pergunt, in his scilicet quae ad talem ordinem spectant. Id porro caputfamilias non praestat, prout est maritus vel pater, ut liquet, licet forte ratio paternitatis possit quandoque esse *titulus*, cur hanc potestatem sibi vindicet, de quo alibi. Idem a fortiori dicatur de famulis, si una cum uxoribus suis et filiis cum familia domini convivant. Vicissim etiam potest quispiam esse caput domus seu domesticae societatis, etiamsi non sit maritus aut pater, ut maxime videre licet in religiosis familiis, in quibus procul dubio, ex ipso naturali iure, existere debet socialis ordo domesticus quem natura praescribit. Hinc postremo differunt quoad subiectum, in quo tales potestates insunt, itemque quoad titulum eas habendi. Potestas enim maritalis inest in viro tantum, patria in utroque parente, atque utrumque fit immediate ex ipsa naturali lege, supposito scilicet maritali vinculo vel facto generationis. Altera potestas e contrario pluries in persona innascitur ex alio titulo, puta ex consensu eorum qui simul convivere statuunt; item ex dominio territoriali aliove praevalenti iure, ut alibi dicemus explicatius. Dixi *pluries:* quoties enim domestica societas secundum naturalem evolutionem primo constituitur, paterfamilias per se est centrum in quod triplex descripta potestas confluit, et haec est ratio quamobrem saepenumero appellationes *patrisfamilias* et *capitisfamilias* promiscue usurpentur. (1)

---

(1) Distinctio quam hic exposuimus, notata etiam fuit et egregie exposita a cl. Auctore Operis *Institutes de Droit Naturel*, quem pluries laudavimus. " En effet, inquit, la famille est une société, et dès lors, en faisant même abstraction de la qualité des relations qui existent entre ses membres, elle a toujours besoin d'une auto-

398. **Utrum parentes inter et liberos, virum et uxorem, commutativae iustitiae relatio intersit.** Haec est altera quaestiuncula pro coronide sectionis praesentis solvenda. Eam expendit S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 57. a. 4.), quae quidem doctrina facilis intellectu est. Distinguenda sunt igitur ea quae parentibus et liberis, ac similiter viro et uxori, conveniunt ratione naturae humanae absolute consideratae. Quoniam in ea omnes homines sunt aequales et mutuo independentes, nihil vetat, quominus sub tali consideratione tum inter parentes et liberos, tum inter virum et uxorem perfecta illa vigeat alteritas quam iustitia commutativa postulat [176]. Quae igitur iura et officia inde proficiscuntur, ad hanc virtutem proprie revocantur, tametsi inter has personas considerentur. Quare non minus eam laedit pater occidendo filium, exempligratia, quam si occideret personam extraneam, nisi quod prima occisio specialem malitiam superaddit, contra pietatem scilicet. Id ipsum dicatur de mutua fide quam coniuges sibi debent ex maritali con-

---

rité que l'on peut, à cause de cela, appeller *domestique*, en même temps qu'elle est *paternelle*, parce que par la nature des choses, elle réside dans le père. Les enfants sont donc soumis à cette autorité dans tout ce qui regarde le bien de cette société, dépendance qui est plus grande lorsqu'ils habitent avec le père, que lorsqu'ils vivent à part. Néanmoins, dans ce dernier cas, elles se rencontrent encore des occasions où le premier auteur de la famille peut leur demander certaines actions nécessaires au bien de celle-ci, à laquelle ils ne deviennent étrangers que dans le cas d'une émigration lointaine, qui brise toutes les relations pratiques. Ce reste de dépendance est la base de la société patriarchale et en explique la formation. Car à l'époque où la longévité était plus grande qu'aujourd'hui, comme nous l'apprend la Bible, plusieures générations formaient autour de l'auteur commun une société où il ne se trouvait d'autres personnes étrangères à cette race que des serviteurs. Au degré inférieur de cette hiérarchie se trouvaient de nombreuses familles (en prenant ce mot en sens le plus restraint), composées d'un arrière-descendant de l'auteur commun, de sa femme et de ses enfants, et où la puissance paternelle ordinaire et proprement dite existait à l'égard de ces derniers. Au degré supérieur étaient les fils de l'auteur commun, émancipés par rapport à lui, comme ses petits-fils mariés l'étaient par rapport à eux-mêmes; mais soumis à son autorité *do-*

tractu. Fides enim in contractibus servanda homini cuilibet convenit, prout homo est, eaque ad commutativam iustitiam revocatur, prout exercetur in contractibus bilateralibus et onerosis, ad quos procul dubio revocatur maritalis conventio. Quare in ea re aequaliter obligatur vir uxori, et vicissim uxor viro, nec attenditur distinctio mutuae relationis quae his verbis significatur. Contra vero, sunt multa quae parentibus conveniunt, ut sunt eiusmodi; idem dicas de filiis, viro et uxore. Sunt scilicet ea quae ad educationem spectant filiis impendendam, vel officia pietatis quibus isti adstringuntur: similiter etiam quae viro addicuntur, prout est naturale caput mulieris. In his porro deficit perfecta alteritas, adeoque propria ratio iustitiae commutativae. Ut enim patet ex praemissis, filius qua talis spectatur ut aliquid patris, et similiter uxor comparatur ad virum ut corpus ad caput, quae est similitudo Apostoli *Ephes.* v. 15 seqq., quamvis uxor magis distinguatur a viro quam filius a patre, eo quod sit eius socia quodammodo ei aequalis. Quare *iustum*, quod hic consideratur, non est *simpliciter* tale, sed *quoddam iu-*

---

mestique et exerçant à leur tour, sous sa direction, une autorité semblable sur leurs fils et petits-fils, à raison de l'unité de race et de la cohabitation. Enfin au plus haut degré de cette hierarchie, l'auteur commun dirigeait tout le monde avec une autorité paternelle et domestique tout à la fois, autorité moindre quant à l'objet que celle qu'exerçaient ses petits-fils sur leurs propres enfants, mais qui d'autre part s'étendait sur un plus grand nombre de personnes. Ainsi s'établit dans des familles nombreuses, dont la puissance égalait souvent celle des premières cités, le gouvernement paternel d'un ordre supérieur, ou *patriarchal*, qui a fourni le modèle du gouvernement civil et semble en avoir été la première origine. Ce gouvernement ne pouvait raisonnablement avoir d'autre chef que l'auteur commun pendant qu'il vivait; aussi l'histoire ne le montre-t-elle toujours entre ses mains? On voit pourquoi la plupart des peuples retinrent pendant des siècles le nom de l'homme dont ils tiraient leur origine, ce qui se trouve encore aujourd'hui chez les tribus arabes de l'Algérie désignées par le mot *beni* (fils) joint au nom de leur auteur; les *beni-raten*, c'est-à-dire les fils de *Raten*. Voilà comment il se fait que le premier auteur d'une race conserve toujours pendant sa vie quelque chose de la puissance paternelle qu'il a exercée d'abord sur ses descendants immédiats.„ (*Op. cit.* to. 2. n. 362.)

stum, seu secundum quid, prout notavit Aristoteles, 1. *Politic.* c. 3. Minime propterea inferre licet, obligationem quae inde emergit, esse minorem, quam si ad perfectam iustitiae commutativae rationem pertingeret: immo est gravior, eiusque opposita maiorem malitiam prae se ferunt. Talia enim officia propinquius accedunt ad officia pietatis erga Deum seu religionis, quae quidem in iure naturae sunt omnium praestantissima. Confer quae alibi diximus [201].

SECTIO VI.

De famulis et servis.

399. **Ratio tractationis.** Etsi familia seu domestica societas, secundum quod ab ipsa natura intenditur, sit per se essentialiter et integraliter completa per mutuas relationes quas huc usque exposuimus, inter virum scilicet et uxorem, et utriusque cum suis liberis, ea tamen extrinsecum quoddam complementum, morali quadam necessitate requisitum, recipit ex adiunctione famulorum, qui in sinu eiusdem domus viventes suam operam conferunt, ut quotidianae vitae labores facilius sustineantur. Ne manca itaque ac imperfecta maneat tractatio de domo seu familia, quam prae manibus habemus, hac de re etiam paucis disserere oportet, cum praesertim, hominum vitio, multum admodum discessum fuerit ex genuina indole quam famulatus iuxta naturae intentionem prae se ferre deberet, quandoquidem ex una parte ad indignam servitutem antiquitus degeneravit, ex alia vero his nostris temporibus per modernum iuris individualismum ad merum quemdam bilateralem contractum redactus, ne speciem quidem unionis vere socialis exhibet.

400. **Praenotiones.** Imprimis itaque notandum est, relationem dominum inter et servum, prout sunt huiusmodi, ad proprietatis dominium spectare [309]. *Tunc ergo*, inquit S. Thomas, *aliquis dominatur alicui, ut servo, quando*

eum, cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. (*Summa th.* 1. p. q. 96. a. 4.) Ex quo patet, posse quidem hanc relationem socialibus accenseri, sed diminuta tantum ratione. Etsi enim in ea re communis quaedam eluceat conspiratio plurium intelligentium in unum eumdemque finem, hic tamen non est bonum quoddam eis vere commune, quod scilicet redundet in profectum et emolumentum singulorum. Ut itaque talis relatio vere socialis evadat, sensu pleno huius nominis, quidpiam aliud addendum est, ut paulo infra dicemus.

Servitus, inspecto vinculo quo servus domino addicitur, alia est *perfecta*, alia *imperfecta*. Prior viget, quando aliquis alteri omnes operas absolute ac perpetuo debet, salvis semper essentialibus hominum inter se officiis: posterior contra, si vel non omnes operas, vel non perpetuo, vel sub pactis conditionibus quis alteri debet. Quocirca in utraque, quod in domini utilitatem refertur, et in quod istius ius exercetur, non est ipsa persona servi, siquidem haec in rem converti non potest; sed ipsius opera, utpote quae pretio aestimari, ac propterea vendi etiam et emi, locari et conduci potest. Servitus imperfecta alia est *famulorum*, alia *operariorum*. Illi in domini domo conversantur, et tamquam familiae partes adsciscuntur, tametsi inferiores: hi contra pro domino laborant, propriam tamen familiam ac domicilium habent. Haec postrema servitus *proletaria* quoque appellatur, ac saepenumero his nostris temporibus centeni aut etiam milleni operarii istiusmodi sub dominatu cuiusdam patroni, sive in officinis, sive in praediis congregantur, ut pro pacta mercede laborent in eiusdem utilitatem.

401. **Origo famulatus.** Si homo in ea perfectione perdurasset, quam ex liberali beneficentia Conditoris in creatione accepit, in statu scilicet innocentiae et iustitiae originalis, servitus proprie talis non fuisset. Ut enim S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 96 a. 4.) animadvertit, unicuique contristabile est, ut bonum illud quod deberet esse suum, cedat alteri tantum: nihil vero huiusmodi futurum fuisset in summa felicitate illius status. Quocirca Augustinus (19. *Civ.* 15.): *Hominem*, inquit, *ratio-*

nalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. Ob hanc causam, Patres Ecclesiae monent servitutem ortam esse ex peccato, servitutem scilicet quam descripsimus, non vero obedientiam quae auctoritati etiam humanae debetur, ut loc. cit. expresse distinguit Angelicus. Quum tamen status innocentiae et iustitiae originalis sit ex munere Conditoris humanae naturae indebito, bene dici potest, hanc servitutem esse humano generi connaturalem, quatenus scilicet, attenta naturali evolutione eiusdem, et diversis conditionibus quibus homines connaturaliter invicem distinguuntur, moraliter fieri non potest, ut hi non evadant domini, hi contra eis plus minusve non subserviant. Atque hoc et non aliud docuit Aristoteles, quando data opera ostendit, quosdam ex ipsa sua naturali conditione esse aptiores ad dominandum, alios contra aptiores ad serviendum (1. *Polit.*, c. 3.), ut manifestum fit ex toto contextu huius capitis. Et re quidem vera, semel inducta dominiorum divisione, conditionum inaequalitas exorta est, adeoque nonnullorum opulentia, aliorumque egestas. Hinc spontanea conventio ex utraque parte, ut hinc ad alterius emolumentum servitium exhiberetur, illinc vero merces congrua in propriae indigentiae levamen. His adde diversitates ceteras quibus homines sive quoad corpus, sive quoad animum inter se differunt; unde fit ut hi aptiores existant ad vacandum studio artium et scientiarum, hi contra vilioribus et operosioribus familiae muneribus obeundis. Ex his una cum naturali instinctu, quo omnes suaviter impellimur ad socialem vitam cum aliis ducendam, sponte ipsius naturae enatum est, ut domestica societas primo quidem per vinculum maritalis unionis constitueretur, dein vero per paternas relationes dilataretur, ac demum famulorum accessione completum quoddam corpus evaderet in ordine ad usum vitae quotidianae. Haec propterea accessio proprio quodam sensu institutionis naturalis dicenda est. Optime in hanc rem Th. Meyer. "In communi sociali natura *causae morales extant* a quibus illa socialis relatio (h. e. dominum inter et servum in

domestico convictu), tamquam effectus correspondens, per se et generatim loquendo, necessario resultat. Hanc certe efficaciam moralem exercet *naturalis indigentia* duplex, *altera* ipsius domus in suis relationibus intrinsecis iam constitutae, *altera* eorum, qui in familiae nexum ab extrinseco assumantur. Nam *a*) domus ad perfectum suum statum et ad finem parentali praesertim societati congruum rite ac provide adimplendum generatim indiget viribus et adiumentis extraneis, quae cum originariis familiae membris ordinate cooperentur: aliunde vero *b*) plurimi semper inveniuntur homines, qui sorte utuntur minus prospera et quacumque demum ex causa impares sunt, qui per se ipsos domum constituant, atque ita, quae ad vitae usum necessaria sunt, tuto sibi etiam pro futura senectute procurent. Iidem vero quotquot sunt, nisi alteri domui socialiter se adiungant, moralibus quoque subsidiis animique solatiis, quae viventes in sinu domesticae societatis iugiter fovent atque sustentant, vix non penitus carere, atque ita et physica et morali penuria tabescere coguntur. Fieri igitur non potest, quin hac ipsa individuali indigentia, quae quidem respectu singulorum per accidens, respectu generis autem *naturae necessitate* evenit, plurimi homines morali efficacia compellantur, ut alienae inservientes domui eique socialiter uniti, eius quoque socialia bona congrue participent. „ (*Institutiones Iuris Naturalis.* Pars 1. n. 410.)

402. **Mutua officia inter famulum et dominum.** Ex tradita descriptione servitutis, qualis ex naturali hominum conditione per se progignitur, tria colliguntur officiorum genera, quibus herus et famulus invicem adstringuntur, pro triplici relatione, quae inter eos viget in familia seu domestica societate. Etenim primo quidem, famulus utcumque alteri sit addictus, minime decidit a naturali dignitate personae humanae, siquidem in hoc omnes sumus aequales. Generalia itaque officia, quae ex hac *personali dignitate* per se enascuntur, intacta manere debent etiam inter servum et dominum. Ad alterum caput spectant officia mutua iustitiae commutativae, quibus hinc servus tenetur operam suam praestare domino quae ra-

tione servitii ei debetur, hinc vero dominus pactam mercedem exsolvere. Haec duo genera officiorum vigent inter quemcumque herum et servum, tametsi hic non fuerit pars familiae alterius, quemadmodum contingit in multis operariis. Quum vero famulus, ut a simplici operario distinguitur, adsciscatur in partem familiae domini cui subservit, hinc aliud caput officiorum, quae a prioribus plane distinguuntur. Dominus enim, ut totius familiae caput, ius et officium habet dirigendi omnia et singula eius membra ad commune bonum ordinis domestici [397]. Quum itaque famuli et ipsi sint partes domus, auctoritas domestica patrisfamilias etiam in famulos se extendere debet. Auctoritati autem correlativum est officium observantiae et obedientiae. De hoc officio Sacrae Litterae expresse testantur, et quidem verbis gravissimis. *Servi*, inquit Apostolus, *obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo: non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes, sicut Domino, et non hominibus: scientes quoniam unusquisque, quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino, sive servus, sive liber. Et vos, domini, eadem facite illis, remittentes minas: scientes quia et illorum et vester Dominus est in caelis; et personarum acceptio non est apud eum.* Ephes. VI. 5 seqq.

Hinc facile intelligitur, longissime a veritate distare, qui a moderno iuris individualismo plus minusve obcaecati, nullum fere aliud vinculum inter herum et famulum agnoscunt, nisi solius iustitiae commutativae. Quod quidem fieri non potest, nisi ex parte adulterando genuinam notionem domesticae societatis, qualis a natura intenditur. Quoties dominus, qua talis, exigit a famulo operam quae ex iustitia ei debetur, non intendit bonum servi, sed suum: dum contra, ut totius familiae caput curam gerit totius ordinis domestici, intendit bonum commune totius familiae adeoque ipsorum famulorum. Haec itaque permisceri non possunt, nisi vel dominium proprietatis cum dominio iurisdictionis confundatur, vel famuli, tametsi sint partes familiae, subtrahantur ab obedientia quae de-

betur domino, prout est totius familiae caput. Haec porro duo falsissima sunt. (1)

403. **Mutuae relationes inter operarios hodiernos eorumque patronos.** Quae dicta sunt de officiis existentibus inter caputfamilias et famulos cum eo cohabitantes, debita servata proportione, intelligi etiam debent quoad eos operarios, sive opifices, sive colonos, qui magno numero hac nostra aetate conduci solent, ut sub ductu communis cuiusdam patroni in alterius utilitatem laborent. Atqui ita rem hanc intellexerunt patres nostri, quorum agendi ratio nostris usibus accommodanda quidem erat, minime vero destruenda. Nimirum, recentiori hac aetate,

---

(1) S. Thomas expresse agnoscit, praeter dominium proprietatis, verum etiam dominium iurisdictionis existere in domino erga servum. En verba S. Doctoris. " Per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur; aliter tamen, quam in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem: verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore: unde multo minus nocumentum est quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem, nisi sit eius iurisdictioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. *Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correptionis et disciplinae.* (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 65. a. 2.) In responsione vero ad 2um et 3um S. Thomas hanc potestatem repetit, non quidem ex iustitia commutativa, aut ex beneplacito ipsius servi, ut nonnulli somniare volunt, etiam in re praesenti recurrendo ad nescio quae expressa vel tacita pacta, sed ex ipso naturali ordine societatis domesticae. " Dicendum, inquit, quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, *qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas,* habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum, et huiusmodi est verberatio..... Dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed *disciplinam nolenti adhibere, est solum eius cui alterius cura committitur*, et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare. „ Haec Angelicus, quae plenius intelligentur ex his quae suo loco dicemus de origine auctoritatis.

post Gallicam perturbationem, nimium exaggeratis iuribus individualibus, et ad caelum elata naturali aequalitate inter homines, ut civilia, sic etiam domestica, vincula vere socialia magis magisque in dies relaxari coepta sunt. Hinc, ad rem praesentem quod spectat, inter patronos et operarios talis contrahendi modus multis in locis viget, ut singulae personae pactum ineant cum patrono hoc unum intendentes, ut hinc minimum opus maxima mercede praestetur, inde vero vicissim opus ingens minima mercede extorqueatur. Quod vero attinet ad operariorum uxores et filios, nulla pactio adiungitur: coguntur tamen cum marito et patre in eadem pariter officina laborare diu noctuque, ut scilicet sufficiens merces habeatur quo possint se sustentare. Nulla itaque cura domesticae educationis, neque ex parte patroni, neque ex parte parentum, siquidem utrinque non alio nisi lucro et mutuis extorsionibus inhiatur. Ex hac agendi ratione facile est perspicere, quot et quam gravia incommoda enascantur. Haec sunt potissime. Primum est iniusta oppressio pauperum operariorum, qui fame pressi, utcumque initio resistant, coguntur tandem ad consentiendum in iniquos contractus quos descripsimus. Secundum est neglectus educationis pueris necessariae, et dissolutio familiae plebeiae; quandoquidem, ut dictum est, veterum mancipiorum more, tum paterfamilias, tum eius uxor et filii diu noctuque quasi bruta labori ultra vires addicuntur. Tertium est ingens periculum perturbationis totius ordinis socialis quod inde enascitur, tum propter odium mutuum et diffidentiam inter operarios et patronos, quae suapte natura fluunt ex descripto contrahendi modo, tum propter tumultum pauperum operariorum contra divites, tum propter ingentem morum corruptionem quam neglectus domesticae vitae et educationis necessario gignit. His omnibus profecto nullum aliud remedium efficax adhiberi potest, nisi omnis cura detur, ut tria genera officiorum quae paulo ante descripsimus [401], servata proportione, vigeant etiam inter unumquemque patronum et operarios quos conducit, adeoque contractus sic ineantur, ut officia quibus unusquisque operarius erga suos

adstringitur, ex talibus contractibus non solum iacturam nullam subeant, sed emolumentum potius ac iuvamen. Confer de hac re I. Van der Aa. (*Philos. Schol. Conspectus.* Ethica, Prop. 135... 137.)

404. **Quaestio proponitur de veteri servitute.** Expositis generalibus principiis, quae communem respiciunt famulatum, ut nunc viget, oportet modo iudicium ferre de veteri illo genere servitutis, quae *mancipia* efficiebat, cuius etiam nunc reliquiae extant extra Europam. Hac in re duo sine ulla controversia supponere licet. Primum, nullatenus approbari posse eum servitutis modum, quo unus homo plenum dominium proprietatis sibi vindicaret in alium hominem, ita ut pro libito de ipsius vita et actionibus disponere posset, quemadmodum fiebat apud veteres ethnicos. Nunquam enim persona in rem converti potest, et unusquisque compluribus pollet iuribus plane inalienabilibus, qualia sunt ea praesertim, quibus facultas est cuique se promovendi ad consecutionem ultimi finis per media a Deo constituta. Secundum, parum esse consentaneum cum dignitate humani generis eum etiam modum servitutis *perfectae*, in qua salva maneant essentialia hominum inter se officia, si ea tamquam permanens institutio socialis vitae populorum vigeret. Non satis enim conciliatur cum exquisitiore cultura societatis, ac nimiam inaequalitatem inter homines induceret. Quare Ecclesia Catholica veterum servorum conditionem prius mitigavit, ac paulatim effecit, ut in communem nunc vigentem famulatum apud Christianos commutaretur. Qua de re legi omnino merentur, quae Balmes scite notavit contra Guizot in suo egregio Opere: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, to. 1. c. 15, seqq. His itaque suppositis, potest ulterius quaeri, utrum hoc postremum servitutis genus non solum minus consonum naturali hominum dignitati, sed etiam plane contrarium, adeoque lege naturali prohibitum censeri debeat; an contra iusti quidam tituli inveniantur, quibus sine laesione legis naturalis vigere queat. Sit itaque

THESIS XVII.

Servitus perfecta iuri naturali non adversatur, modo salva maneant essentialia hominum inter se officia. Tituli autem certo legitimi, ut in eam quis redigatur, sunt tum liber consensus servi ipsius, tum iuridica condemnatio.

405. ***Probatur I. pars.*** Servitus enim perfecta in eo consistit, ut quis alteri et in utilitatem ipsius obligetur perpetuo quoad opera omnia, quae praestare potest sine laesione officiorum quibus naturaliter adstringitur, et servatis iuribus quae inalienabiliter cuique conveniunt. Atqui talis modus servitutis legi naturali non adversatur. Prob. hoc. Si quid enim in ea re obstaret, foret vel mutua aequalitas naturaliter existens inter homines, vel personalis dignitas quae vetat, ne unus in alium ordinetur ut in finem: ad haec enim duo capita revocantur, quae nonnulli obiiciunt contra hunc modum servitutis. Atqui ex neutro capite quidquam conficitur. Nam aequalitas mutua naturaliter existens inter homines viget dumtaxat quoad praedicata specifica et essentialia, non vero quoad adiuncta cetera et conditiones individuales, quarum diversitas ab ipsa natura intenditur, ut alibi notavimus [343]. Porro praecise ex hac diversitate adiunctorum et individualium conditionum, quemadmodum sponte fluit communis famulatus, ita nihil prohibet quominus servitus exoriatur etiam perfecta: haec enim duo differunt tamquam magis et minus in eodem genere, dummodo scilicet utrobique intacta maneant generalia officia, quibus homines mutuo a natura adstringuntur. Personalis autem dignitas uniuscuiusque id solum per se exigit, ut homo in rem minime convertatur. Id vero non fit in servitute de qua loquimur. Etsi enim qui huic servituti est addictus, quantum ad multa sua opera laboret in utilitatem

alterius seu domini, in compluribus tamen aliis operibus permanet liber, quae scilicet pertinent ad exercitium officiorum et iurium essentialium. Adsunt praeterea inter herum et servum mutua officia socialia ordinis domestici, quae non solum ordinantur in utilitatem domini, sed etiam in propriam utilitatem servorum, ut paulo ante monuimus. Non requiri autem ad personalem dignitatem cuiusque hominis, ut nihil praestare teneatur in utilitatem alterius, res est plusquam manifesta.

Dicetur fortasse, hunc servitutis modum ideo reprobari debere, quia magnum continet periculum, ne convertatur in eos abusus, qui vigebant apud ethnicos. Respondeo tale periculum reipsa existere in ea re, sed vitio hominum, qui etiam aliis rebus compluribus per se licitis multum abuti solent. Hinc autem non sequitur res eiusmodi esse per se contrariam honestati morum. Ceterum, etiam ob hanc causam, paulo ante concessum est, hoc servitutis genus parum esse consonum cum dignitate humanae familiae, et idcirco omni ope satagendum esse, ut penitus aboleatur in his locis ubi adhuc perdurat, et ne rursus inducatur unde iam exulavit.

406. *Probatur II. pars.* Quandoquidem servilis conditio repeti minime potest, prout dictum est, ex specifica conditione hominis, quia in hoc omnes sumus aequales; manifestum est recurrere oportere ad aliquod factum contingenter superadditum naturae cuiuspiam, ut hic sub alterius dominio quasi servus legitime esse intelligatur. Hoc porro potest contingere dupliciter.

I. Ex voluntate libera ipsius servi. Nam unusquisque dominium habet non quidem directum sed utile in proprium corpus et proprias facultates atque operationes. Potest itaque libere disponere de sua opera suisque laboribus, prout voluerit, in quemcumque usum licitum eorumdem, sive in propriam, sive in alterius utilitatem ordinatum. Nulla autem prohibitio legis naturalis existit de servitute, prout eam exposuimus, ut ostensum est; atque adeo ea per se licita censeri debet. Ergo potest quis operam suam suosque labores tali servituti addicere, quae propterea licita et legitima hoc modo evadit.

II. Potest praeterea quis in servitutem redigi contra propriam voluntatem per iustam condemnationem. Nam demerito respondet iusta retributio alicuius poenae pro quantitate et qualitate nocumenti quod alteri infertur [99]. Si itaque tale nocumentum sit eiusmodi, ut tamquam congrua retributio censeatur, personam, quae offendit, sive ex parte, sive ex toto libertate privare, haec privatio iusta erit. Hoc modo enascitur servitus coacta, quae quidem debet infligi ab eo, in quo est ius vindicationis, prout alibi disputavimus [233, 234]. Atque hoc verum est etiam respectu integrae alicuius reipublicae, si iusto bello fuerit subacta. " Ratio est, inquit Molina, quoniam tota respublica reputatur hostis ad effectum, ut tota puniri possit in membris suis quoad bona fortunae : quare cum libertas inter bona fortunae computetur, consequens est ut, quemadmodum tota, etiam in membris innocentibus, spoliari potest bonis externis. . . , sic tota subiici possit servituti, quando tanta est culpa, ut terris et aliis bonis externis spoliari mereatur. „ (*De Iustitia et Iure*, tract. 2. Disp. 120. n. 1.) Quam doctrinam idem Auctor (Disp. seq. n. 4.) extendit etiam ad *successores*, quatenus sunt partes eiusdem reipublicae quae tam gravi poena mulctata fuerit, quemadmodum contingit etiam quoad tributa quae simili de causa imponuntur, quaeque solvi debent etiam a successoribus, tametsi ipsi partem non habuerint in crimine quod bello causam dedit. Observandum tamen est, nostris temporibus hunc postremum vindicationis modum, addicendi scilicet perpetuae servituti eos, quibuscum iustum bellum geritur, non licere. Omnes enim nationes civili cultu fruentes unanimi consensu id reprobant, quemadmodum etiam poenae, quae nunc infliguntur, sunt longe mitiores ac temporibus anteactis.

407. *Scholion.* **Quid sentiendum de titulo nativitatis respectu servitutis inducendae.** Ius commune omnium nationum anteactis temporibus admisit, ut ubi iuste vigeret servitus, proles nata a serva etiam servitio perpetuo addicta esset. Doctores etiam Scholastici hunc titulum non reprobant, quemadmodum nec Ecclesia, tam-

etsi, ut dictum est, omnibus modis suaviter effecit ut in desuetudinem abiret. Difficultatem tamen aliquam facessit, cum non satis pateat in primo adspectu, quo tandem iure servitus solo nativitatis titulo cohonestari queat. *Solo*, inquam, *nativitatis titulo;* si enim praeterea accesserit iusta condemnatio ferenda a tota aliqua republica, prout paulo ante notavimus cum Molina, res satis explicari potest ob rationem quam adduximus cum eodem auctore. Quum vero ius antiquum generatim extenderet hunc titulum, etiam praecisione facta a tali condemnatione, hinc seria difficultas in huius rei explicatione. Ego existimo dicendum imprimis, hunc titulum non sufficienter haberi ex solo iure naturali, etiam supposita legitima servitute parentum. Non enim filii sunt proprietas parentum, sicut bona materialia, quae eo ipso quod a servis adquiruntur, evadunt proprietas domini. Hoc unum concedendum videtur declamationibus quorumdam recentiorum, qui magno aestu invehuntur in titulum quem expendimus. Quare existimo praeterea, non posse de evidente iniustitia damnari ius *positivum* antiquum in eo titulo *constituendo*. Sunt enim graves quaedam rationes, quae non quidem ostendunt *ex ipsa natura rei* effici, ut filius servorum nascatur servus, sed causam sufficientem suppeditant positivae legi humanae, ut sine evidente iniustitia etiam hoc modo de subditis quandoque disponat, quemadmodum efficere potest in aliis ad proprietatis dominium pertinentibus. Hae rationes sunt potissime. Prima, mirabilis coniunctio filiorum cum parentibus. His enim ita cohaerent, ut quasi una res ipsius naturae instinctu ab omnibus reputentur. Hinc infamia et ignobilitas parentum solet refundi in filios. (1) Secunda est ae-

(1) Egregie rursus in hanc rem Auctor quem paulo ante [397] laudavimus. " Nous touchons ici aux questions profondes et mystérieuses de la solidarité et de l'espèce d'identité morale, que la génération établit entre les parents et leurs enfants; questions qui donnent lieu dans d'autres matières aussi aux plus grandes difficultés. Il ne faut pas se hâter dans de tels problèmes de regarder comme absurde et injuste tout ce dont notre raison ne se rend pas bien compte

quitas quaedam ex parte domini. Quum enim parentes legitimae et perpetuae servituti sint obnoxii, omnes ipsorum labores pertinent ad dominum. Sustentatio itaque proli datur a domino, h. e. expensis ipsius. Id ipsum dicatur de his, quae requiruntur ad debitam educationem prolis, quae procul dubio a parentibus omitti non potest. Aequum est proinde, ut aliqua compensatio detur domino, quae quidem cum praestari nequeat ab ipsis parentibus, eo quod eorum labores iam domino debentur, consonum est ut detur ab ipsa prole. Non est autem a lege naturae determinatus modus quo hoc praestari debet, adeoque relinquitur determinandum positivae legis sanctioni. Haec porro his temporibus, quibus servitus tamquam institutio socialis existebat, id effecit servitutem parentum extendendo ad eorum filios. Tertia denique poterat esse ipsa consuetudo universaliter inducta, quae profecto minime poterat uno quasi ictu aboleri. Ex alia vero parte hic non agitur de re intrinsece illicita; ostensum est enim, servitutem perfectam non esse contra ius naturae. Lex itaque positiva poterat sine iniustitia eam approbare ob necessariam exigentiam ordinis custodiendi, simul adhibendo alia remedia, ut paulatim consuetudo istiusmodi aboleretur, ut reipsa effecit Christiana Societas.

du premier coup d'oeil. Il y a des choses que le raisonnement n'atteint que d'une manière très-imparfaite, et à l'égard desquelles il faut être fort circomspect. Le péché originel en est un exemple, et l'Écriture-Sainte en offre bien d'autres, qui sont plus ou moins analogues à celui-là. On ne doit donc pas condamner facilement ce que le genre humain a généralement regardé comme juste pendant des siècles, si l'on n'y voit une répugnance manifeste avec des principes certains. „ (*Op. cit.* to. 2. n. 371.)

DISPUTATIO IV.

DE CONSTITUTIONE CIVITATIS

SECTIO I.

Quorsum homines in unum politicum corpus congregentur.

408. **Complexio eorum quae sequuntur.** Quum exposuerimus in Disputatione praecedente, quae ad intimam naturam spectant societatis imperfectae, seu domus, in qua ea, quae ad usum vitae quotidianae sunt magis necessaria, cuique suppeditantur, ipsa doctrinae consecutio nos adducit ad considerationem civitatis seu civilis consortii, in quo ipsa domus, quasi organismus imperfectus et inchoatus, in perfectum et consummatum sponte sua se evolvit, ut sic omnia inveniantur quae ad vitae sufficientiam perfectam pertinere possunt. Haec tractatio pro materiae amplitudine multo latior sit oportet, quam praecedens. In tres Disputationes commode dispertiri potest, quarum duae priores naturam ac propriam activitatem cuiusque civilis societatis investigabunt, tertia vero mutuas relationes, quas diversae societates eiusmodi inter se habent, ostendet. Primae itaque Disputationis titulus erit *De Constitutione Civitatis.* Sub eo titulo expendere oportet diversas causas tum extrinsecas, tum intrinsecas unde societas, quae sub notissimo nomine *civitatis* exprimitur, ex ipsius naturae ordinatione dependet, ut hac ratione pro merito decidatur gravissima

controversia de natura et origine supremi Imperii, seu politici Principatus. Hanc disputationem excipiet altera, ut propria activitas innotescat, quam civitas accommodate ad suam naturam habere debet, quaeque sub communi nomine *gubernationis* rite comprehenditur. In ea exponenda venient diversa munera politicae potestatis, et quaestiones bene multae decidendae erunt, nostris praesertim temporibus scitu pernecessariae, quo limites a natura assignati dignoscantur, intra quos ea potestas iure spatiari valet. Postrema Disputatio comprehendet doctrinam moralem de iure, quod vocant *internationale*, ut mutua constent officia, quibus diversae civiles societates mutuo adstringuntur, tametsi ad invicem independentes. Apud veteres Scholasticos complura doctrinae capita, eaque selecta admodum ac praeclara, ad triplicem descriptum titulum pertinentia, sparsim hac illac invenire licet. Fateri tamen oportet, eos ieiune admodum nonnulla attigisse, quae hac nostra aetate multo attentius considerata fuere, ipsa iniquitate temporum, quae vivimus, bonos viros in id impellente, quemadmodum videre etiam licuit, quando egimus de iure gentium et dominio proprietatis [216 . . . 326 . . .]. Quae itaque ab eis in hac parte fuere conscripta, non caece excribemus, sed oculatissime expendemus sub ductu principiorum moralium, quae ad habitum naturalis synderesis merito revocantur, simul etiam prae oculis habendo sapientissimam doctrinam, quam Leo Papa XIII. f. r. tradidit tribus Encyclicis ad catholicum orbem transmissis, quarum prior incipit *Diuturnum*, d. 29. Iun. 1881.; altera *Immortale Dei*, d. 1. Nov. 1885.; tertia denique *Libertas*, d. 20. Iun. 1888.

409. Descriptio Civitatis ex doctrina Aristotelis et Aquinatis. Quanquam nomina *Civitatis* et *Urbis* promiscue saepe usurpentur, differunt tamen, quod *Urbs* proprie moenia et aedificia significat, *Civitas* contra ipsum populum qui habitat intra moenia et suburbia. Quo spectat illud Tullii, 4. *Acad.* 45. *Ego tibi praetor esse non videor, quia sapiens non sum, nec haec urbs, nec in ea civitas.* Neque vero solum incolarum populus uno oppido aut urbe degentium civitatis nomen sibi adsciscit, verum

etiam natio integra, quae eodem iure utitur et unum integrum reipublicae corpus efformat ab alio independens, quemadmodum inquit Caesar, 1. *De bello Gallico*, 12. *Omnis civitas Helvetiae in quatuor pagos divisa est.* Nos non materiali, sed formali sensu eam vocem accipiemus, sive uno oppido aut urbe, sive pluribus adunetur populus quem designat. Quae porro sit propria ratio *societatis* quae sic nominatur, non videtur posse simpliciore aeque ac exactiore formula significari, quam si dicatur, ut iam descripsimus [214, IV], eam esse *societatem perfectam ordinis naturalis.* " Cum omnis communicatio hominum, inquit B. Thomas, ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc, quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam. Talis autem communitas est civitas : est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse ; et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exerceatur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est quod civitas est communitas perfecta. „ (In 1. *Politic.* lect. 1.) Locus Aristotelis quem his verbis commentatur Angelicus, hic est. *Quandoquidem videmus omnem civitatem societatem quamdam esse, omnemque societatem boni alicuius gratia coiri (eius enim quod boni speciem prae se fert causa agunt omnes omnia), apparet, omnes quidem societates bonum aliquod veluti scopum petere ac desiderare, eam vero, quae est omnium maxime princeps ac domina quaeque ceteras continet, id sibi bonum propositum habere, quod sit omnium summum ac praestantissimum. Haec autem est ea quae civitas appellatur et societas civilis.* Quale autem sit hoc bonum, et qua ratione se habeat respectu societatum partialium quas civitas sinu suo continet, sic declarat. *Societas igitur in omnes vitae dies constituta, naturae conveniens et consentanea, domus est. . . . . Societas autem prima ex pluribus domibus conflata, non diurni usus gratia, vicus est seu vicinitas. Maxime vero videtur esse naturae consentanea vicinitas, veluti quaedam domus colonia. . . Perfecta autem societas ex pluribus vicis conflata civitas est, quae ad sum-*

mum iam, ut ita dicam, omnis copiae bonis omnibus cumulatae nihilque praeterea requirentis culmen pervasit, oriens quidem vivendi causa, constans autem bene vivendi gratia. (1. *Polit.* c. 1, 2.) Quae omnia apprime concordant cum notione civitatis quam alibi praeformavimus [209 seqq.], quaeque procul dubio minime arbitraria est, sed ex ipso modo quo civitas connaturaliter enata est, proxime derivatur. (1)

410. **Genera tria bonorum humanorum.** Ut in ceteris rebus compositis et mutabilibus, item quum de civitate agitur, quatuor genera causarum concurrunt, videlicet extrinsece quidem finalis et efficiens, intrinsece vero materialis et formalis, et ex ipsarum cognitione perfecta adquiritur scientia rei qua de agitur. [*Pr. Ph.* 389, 391, 609.] Exordimur a finali, tum quia est mensura causalitatis ceterarum, tum quia versamur in quaestione morali, cuius solutio speciali omnino ratione dependet a fine. Oportet scilicet enucleate determinetur et explicetur, in qua re praecise contineatur bonum illud praestantissimum, quod vitae sufficientiam perfectam praestet, et cuius obtinendi gratia homines in unum politicum corpus congregentur. Quae certe nisi rectc in antecessum constituta fuerint, quaelibet ulterior disputatio convenienti criterio carebit quo definiatur. Ad huius itaque rei intelligentiam, diligenter adverte, tria distingui posse genera bonorum humanorum.

I. In primo ordine collocantur bona omnino privata et individualia, quae scilicet pertinent ad propriam perfectionem uniuscuiusque, prout consideratur secundum se tantum, non vero ut pars communitatis sive societatis

(1) Hanc eamdem ipsissimam civitatis notionem exhibet Leo Papa XIII. in sua Encyclica *Immortale Dei*, paulo ante cit. [408]. *Insitum*, inquit, *homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem, cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare* VITAE SUFFICIENTIAM PERFECTAM *sola potest.*

quam forte inierit cum ceteris hominibus. Ut enim initio notavimus cum S. Thoma [244], homines singuli habent operationes quasdam, secundum quas non sunt partes sive domestici, sive politici consortii. Eiusmodi censentur praeprimis operationes mere internae; item operationes complures etiam externae, quae a natura positae sunt in potestate liberi arbitrii uniuscuiusque, ut est ex. gr. quod maritale vinculum ineat aut contra virginitatem colat [267 seqq.]. Hae porro actiones suapte natura pertinent ad prudentiam communiter dictam, qua scilicet homo regit seipsum in ordine ad proprium bonum, non vero ad prudentiam oeconomicam aut regnativam, ad quas pertinet cura de bono aliorum vel communi.

II. Subsequuntur bona ordinis domestici, cuius finis proprius, ut pulchre ait B. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 50. a. 3. ad 1, et 2.), *est totum bene vivere secundum domesticam conversationem; ad quod*, addit, *praecipue requiritur vita virtuosa.* Quae vero huc per se referuntur, ex professo determinavimus in disputatione praecedente: unde etiam constat, curam huius ordinis esse naturaliter commissam patrifamilias secundum triplicem modum potestatis regitivae quae ei convenit [397]. Hinc procuratio et debitum regimen horum bonorum non est finis proprius civitatis, sed ab ipsa natura haec res committitur prudentiae uniuscuiusque patrisfamilias: proprium enim civitatis est, ut diximus, opitulari et supplere defectui quem domus habet quoad perfectam culturam humanae vitae, non vero procurare et ordinare ea, quibus procurandis et ordinandis sufficit ipsa domus.

III. Est itaque tertium bonorum genus, quae scilicet *publici ordinis* esse dicuntur. Haec per se respiciunt mutuas relationes ipsarum familiarum inter se, quibus stabiliter consociatae mutuo iuvantur, atque ita plene evolvunt vires quibus homo ad propriam perfectionem obtinendam nititur. Porro certum est, in tali bonorum genere contineri finem proprium, cuius obtinendi gratia civitas constituitur, tametsi inde indirecte promoventur etiam quae ad primum et alterum ordinem bonorum pertinent, ut dicemus. Rem optime declarat Suarez, quando expendit

finem proprium legum civilium, qui procul dubio non est alius a fine ipsiusmet civitatis, qua talis, ut notum est ex terminis. Cum ostenderit eiusmodi leges per se non respicere supernaturalem felicitatem alterius vitae, nec versari in materia spirituali, sic prosequitur. " Addo tertio, potestatem legislativam civilem, etiam in pura natura spectatam, non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae ; imo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum, ut sunt membra talis communitatis, ut in ea scilicet in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae, et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 11. n. 6.) Haec doctrina verissima est, quam proinde ut vindicemus et uberius declaremus, sequentem propositionem adstruimus.

THESIS XVIII.

Scopus proximus, per se intentus a civili societate, est exterior ordo publicae prosperitatis naturalis, pro communi sociorum bono, interno moralitatis ordine informatus.

411. ***Declaratio.*** Quum probatio huius propositionis multum dependeat ex declaratione terminorum, haec diligenter adverte.

Dicitur 1. *Scopus proximus per se intentus.* Non enim hic sermo est de fine *ultimo*, in quem civitatis operatio collineare debet: constat enim hunc non esse alium a fine ultimo totius humanae vitae; civilis siquidem ope-

ratio est pars quaedam vitae humanae, ut notum est ex terminis. Loquimur praeterea de fine *intrinseco* civitatis, ad quem scilicet haec suapte natura dirigitur, quique propterea in ea viget, praecisione etiam facta ab ulteriore ordinatione, puta supernaturali, quae forte ei adiungeretur ex divina gratia, qualis ex. gr. existit in civitate christiana, prout huiusmodi. A fortiori hic minime consideramus finem, quem aliqua societas civilis, a naturae intentione recedens, forte sibi praestitueret, puta oblectamenta vitae sensilis, imperii dilatationem, omnimodam libertatem seu potius licentiam morum, nullo respectu habito ordinis moralis. In haec enim per se civitas non tendit, sed ab eis potius suapte natura abhorret.

Dicitur 2. *ordo exterior*. Haec verba adhibentur ad instar generis cuiusdam, sub quo contineri debet finis quem assignare volumus. Est autem ordo, ut alibi definivimus cum B. Augustino [*Pr. Ph.* 502], *parium disparium*que *rerum sua cuique loca tribuens dispositio;* cuius quidem tranquillitas *pacis* nomen habet. Dicitur autem *exterior*, h. e. visibilis, ut contradistinguatur ab eo qui existit in rebus pure spiritualibus, qualis ex. gr. viget in actibus humanis internis. Dicimus itaque, civitatem in id niti debere suapte natura, ut eiusmodi ordinem in semetipsa procuret et conservet.

Dicitur 3. *publicae prosperitatis naturalis*. His verbis significamus non quemcumque ordinem exteriorem esse proprium scopum a natura praefixum civitati, sed *publicum* eumque *naturalem*, per oppositionem scilicet ad ordinem pure domesticum et supernaturalem. Generali autem nomine *prosperitatis* utimur ad designanda illa ipsa bona, quae paulo ante descripsimus cum Suarez, siquidem ea appellatione videntur optime comprehendi.

Dicitur 4. *pro communi sociorum bono*. Haec consulto addimus, quo significemus, descriptam prosperitatem esse quidem finem *cuius gratia* homines in civitatem coadunantur, eam tamen ordinari in bonum ipsorummet, adeoque eos esse finem *cui* subservire debeat haec ipsa prosperitas ita, ut nullus a participatione eiusdem excludatur,

servato ordine iustitiae distributivae [177]. Non sunt itaque homines propter civitatem, sed haec propter illos.

Dicitur 5. *interno moralitatis ordine informatus.* Haec verba, tametsi iam comprehensa videri possunt in praecedentibus, merito adduntur ad significandam necessariam connexionem, quae existere debet inter finem procurandum a civitate, et finem proprium cuiusque operationis humanae, qui est bonum honestum, qua tale. [61] Dicitur autem id, quod procurat civitas, interno moralitatis ordine informari, pro eo quantum vel est quidpiam de se honestum, vel saltem est de se aptum ut secundum normam honestatis seu rectae rationis adhibeatur.

412. ***Demonstratio.*** Scopus proximus per se intentus a civili societate est bonum illud, cuius obtinendi gratia ex ipsius naturae impulsu familiae primum quidem in vicos et pagos coalescunt, tum vero societatem illam perfectam efformant quam *civitatem* vocamus. Atqui tale bonum recte dicitur esse ordo exterior proxime descriptus. Ergo. Propositio huius argumenti, etsi videtur ex terminis nota, optime tamen colligitur ex his, quae suo loco demonstravimus de naturali sociabilitate hominis [208 seqq.]. Ibi enim ostensum est, naturalem impulsum, quem homo a Conditore recipit ad socialem vitam cum aliis degendam, non sistere in domestico convictu, sed per se ulterius ferri in stabilem familiarum consociationem, ut ea vitae sufficientia habeatur quam domus suppeditare non potest. Quum itaque finis respondeat initio, ille dicendus est finis ex intentione Conditoris obtinendus per huiusmodi consociationem familiarum, in quem per se dirigitur naturalis hominis sociabilitas, secundum quod ultra domesticum convictum evolvitur. Id porro, ut in assumpta minore dicimus, est ille ordo exterior quem descripsimus. Prob. hoc per partes.

I. Ac primo quidem recte dicitur consistere in quodam *ordine.* Civitas enim compluribus diversisque membris coalescit, quae in unum corpus, non quidem physicum sed morale, coalescunt [210, I]. Propria autem perfectio atque adeo bonum rerum ita compositarum consistit in ordine debito sive partium inter se, sive ad totum com-

parate. Praeterea, unitas socialis est propria entium intelligentium, qua talium. Intelligentia autem de se fertur in ordinem [*Pr. Ph.* 506, 510]. Addimus insuper, hunc ordinem, quem civitas procurat, esse *exteriorem*. Nam naturalis finis cuiusque rei superare nequit vires subiecti cui proponitur; intentio enim naturae frustranea esse non potest. Atqui vires humanae societatis, prout talis est, per se non respiciunt nisi ea per quae homines invicem communicant; quae quidem patet esse exteriora et visibilia. Ergo ordo quem procurare debet humana, atque adeo civilis etiam societas, exterior sit oportet.

II. Talis praeterea ordo exterior, secundum quod in civitate et per civitatem obtineri debet, recte collocatur in *publica prosperitate naturali*. Etenim talis ordo debet consistere in eo bono, ad quod obtinendum suapte natura fertur congenita hominis sociabilitas, prout reducitur ad actum et evolvitur in stabili familiarum congregatione, ut dictum est. Atqui bonum huiusmodi imprimis extra domesticos cancellos per se continetur, atque adeo publicum sit oportet. Deinde, intra naturalem ordinem continetur; siquidem natura per se non tendit ad supernaturale, cum hoc sit supra eius facultatem et exigentiam. Postremo, dummodo intra publicum et naturalem ordinem contineatur, optime generali *prosperitatis* nomine exprimitur. Congenita enim sociabilitas hominis, ut sua sponte evolvitur, minime coarctatur ad determinatam speciem utilitatis, sed de se tendit ad completam perfectionem totius hominis in ordine, sive intellectuali et morali, sive materiali, ut manifestum est ex argumentis quibus eiusmodi sociabilitas ostensa est [212]. Oportet itaque ut, etiam secundum quod in ordine publico naturaliter ea evolvitur et ad actum reducitur, hanc amplitudinem retineat. Huc accedit evidens argumentum ductum ex ipsa notione civitatis, secundum quod est *societas perfecta*. Sic enim vocari non posset, nisi sufficeret ad plene satisfaciendum humanis necessitatibus et vires evolvendas, quibus homo ad perfectionem sibi consentaneam nititur. Id autem complectitur bona ordinis tum intellectualis et moralis, tum etiam materialis. Porro, bonum, cum hac am-

plitudine acceptum, generali prosperitatis vocabulo recte exprimitur; siquidem eo significatur *plena perfectio* rei cuiuspiam.

III. Descripta prosperitas, ut tertio loco affirmamus, cedere debet in emolumentum omnium civium, nemine excluso. Nam civitas est societas non solum in toto rigore sermonis, sed perfecta etiam. Atqui id verum esse non potest, nisi bonum ad quod per se tendit, non solum communi conspiratione obtineatur, sed etiam sit vere commune, quatenus nimirum cedat in emolumentum, et perfectionem sociorum. Hinc, ut alibi dictum est [400], relatio mutua inter servum et dominum, ut sistit in simplici conceptione servitutis et dominii, nonnisi umbram societatis retinet. Praeterea, bonum ad quod suapte natura civitas fertur, debet cedere in perfectionem eorum in quorum gratiam ipsa a Conditore intenditur. Atqui civitas a Conditore intenditur in perfectionem et emolumentum hominis, prout homo est: quod quidem commune est omnibus et singulis qui eam componunt.

IV. Est denique manifestum quod ultimo loco asserimus de *interno moralitatis ordine*, qui informare debet ordinem exteriorem, quem civitas procurare satagit. Imprimis enim, ut dictum est, publica prosperitas de qua obtinenda civilis societas suapte natura nititur, consistit in *plena perfectione* totius civitatis. Ut autem egregie inquit S. Augustinus (*Epist.* 155.); *Non aliunde beata civitas, aliunde homo; cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo.* Porro verum hominis bonum nullum est nisi moralitatis ordine informetur [61]. Hinc S. Thomas. " Ad hoc homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non potest unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. „ (1. *De Regim. Princ.* c. 14.) Praeterea, quemadmodum Deus est finis simpliciter ultimus totius humanae vitae [24 seqq.], sic etiam ipse sit oportet ultimus finis totius vitae socialis, quandoquidem haec est pars humanae vitae. Debet itaque vita socialis, adeoque et civilis, in eum finem collineare: quod quidem fit secundum normam ab

ipso Deo praestitutam operationibus humanis, quae est lex Dei aeterna in naturali rationis dictamine participata [115 sqq.]. Operatio itaque civilis ab hac norma desciscere non potest. In tali autem norma consistit internus ordo moralitatis. Quare egregie dixit Aristoteles, quem initio citavimus [409], civitatem *oriri quidem vivendi causa, constare autem bene vivendi gratia.* " Est enim, commentatur Angelicus, primitus facta (civitas) gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent, sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, *in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.* „ (1. *Polit.* lect. 1.)

413. *Coroll. I.* **Tres errorum classes in re praesenti.** Ex dictis haud difficulter iudicari poterit de diversis sententiis, quae ad finem civitatis quod spectat, circumferuntur. Quae a vero non aberrant, reipsa non differunt a sententia quam in thesi vindicavimus, quamvis verbis quandoque ambiguis efferantur, et quae falsis interpretationibus ansam praebere possunt, ut quando finis societatis civilis collocatur vel in salute publica, vel in perfecto exercitio iurium sociorum, vel in aliqua alia re consimili. A vero e contrario longissime distant tres praecipue errorum classes, tametsi hac nostra aetate latissime grassantur.

I. Prima spectat ad *Epicureismum socialem* eorum, qui non aliud civitate procurandum assignant, nisi copiam bonorum externorum, quibus vita corporis commode et quam voluptuosissime transigatur. Scilicet, ad operationem socialem transferunt generalem doctrinam de fine humanae operationis quam suo loco reprobavimus [65]. Hinc, ex hoc opinandi modo, per civilia statuta nihil de religione satagendum, nisi forte ut ea conculcetur tamquam potissimum impedimentum effraenae libidinis. Nulla item cura in iis coërcendis, qui scriptis aut opere animum incautae iuventutis corrumpere nituntur: magna e converso in theatris erigendis, spectaculis frequentandis, choreis ducendis, aliisque rebus consimilibus fovendis, quibus vita sensualis magis magisque alatur et accrescat. Patet manifeste, quantum abhorreat a dignitate humana haec opinandi et agendi ratio, tum propter ea quae dicta sunt

hactenus, tum quia satis explicari non potest, quanta sit iurium conculcatio, immo et crudelitas generis cuiuscumque, quae ex hac mollitie enascatur, ut patet in republica Romana, quando a pristina morum severitate discessit.

II. Aberrant secundo, qui cum Kantio [189] finem civitatis constituunt in expedito libertatis individualis exercitio, quo scilicet, per socialem operationem, remotis externis impedimentis, quilibet sinatur agere quaecumque ei placuerint. In tali enim fine deest praecipuum bonum quod in civitate vigere debet, honestas scilicet, quae sola est verum hominis bonum. Nam, ex mente Kantii, actiones, quantumvis publicae et turpissimae, modo cum physica aliorum libertate non pugnent, civili coactioni minime subessent, puta suicidium, blasphemiae, meretricia, incestus, duella, aliaeque pactiones quaecumque immorales quae mutuo partium consensu ineantur. Praeterea, ut alibi ostensum est [212 nota], humana sociabilitas non solum ex hominis indigentia oritur, verum etiam ex positiva perfectione humanae naturae. Quare vinculum sociale existeret, tametsi homines supponerentur esse perfecti, quales in statu innocentiae fuissent, si status ille perdurasset, ut expresse notat S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 36. a. 4.). Hinc, etiam seclusa violentia ex parte aliorum, quae civili coactione fraenanda esset, non propterea deficeret proprium munus socialis operationis et auctoritatis, cum domesticae, tum etiam politicae. Atqui oppositum omnino dicendum foret in sententia Kantii. Ex quo etiam argumentum duci potest contra talem opinandi modum, quod sic optime exponit Matthaeus Liberatore. " Gubernium, iuxta Kant et rationalistas, propterea unice instituitur, ut ope coactionis externae principium coexistentiae ad actum reducat. At quo arctius homines honesto adhaerescunt, eo minus indigent externa coactione pro libertate aliorum observanda. Ergo ultimus terminus huius progressionis, qui saltem ut exemplar proponitur, est desitio regiminis socialis, ac publicae auctoritatis, quae scopum amplius non haberet. Et quoniam quaeque res ad sui conservationem vi naturae impellitur, auctoritas publica, ut se tueatur, assidue progressum civium in via honestatis et

virtutis praepediet. En itaque pulcherrimus conceptus ordinis socialis, rationalistarum sapientia plane dignus! Ex una parte subditorum multitudo, quae morali progressu ad auctoritatem gubernantium perimendam nitatur; ex alia gubernantium auctoritas, quae, ne mortem incurrat, ad moralem subditorum progressum iugiter impediendum contendat! „ (*Instit. Ethicae et Iuris Naturae*, Pars 2. n. 44.) Confer cetera quae suo loco disputavimus contra Kantium [191].

III. Ad postremam classem revocantur ii omnes politici, qui abstracto nomine *Status* abutentes, illum quasi Deum quemdam efferunt, cui cives singuli mancipentur, ita ut nihil illicitum censeatur, quod in eius utilitatem vergere possit, neque iura ulla servari debeant, si violatio eorum utilitatem ipsius promovere possit. Huc referuntur, praeter alias, propositiones binae proscriptae a Pio IX. ac relatae in eius Syllabo sub nn. 39, 64. Prior est: *Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.* Alia vero: *Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.* Uti vides, hic adeo abnormis opinandi modus nihil est aliud, quam consectarium pantheistici deliramenti, quo homines singuli propria personali dignitate spoliantur, et humanum genus concipitur quasi momentum quoddam seu manifestatio *totius absoluti*, quod unice subsistere supponitur; de quo errore vide quae ex professo disputavimus [*Met. Sp.* 460, seqq.]. Practica autem applicatio huius theoriae eo tandem redit, ut perpauci illi, qui summam imperii adepti fuerunt, sub fucato nomine *Status* nihil in regenda civitate sibi illicitum putent, et, conculcatis imbecillioribus, in proprium privatum commodum convertant, quae secundum ordinem iustitiae distributivae in commune totius civitatis emolumentum cedere deberent. Tenendum itaque est, non homines esse propter civitatem, sed civitatem propter homines, neque ullum e civibus excludi debere a communibus emolu-

mentis, quae natura e civili consortio intendit, multoque minus tamquam purum medium spectari posse quod in privatam utilitatem ordinetur huius vel alterius, quocumque tandem nomine istiusmodi servitus condecoretur.

414. *Coroll. II.* **Quae sint extra ambitum politicae activitatis.** Patet etiam facile ex dictis, tria esse rerum genera, quae praetergrediuntur ambitum operationis propriae civitatis. Etenim

I. Quum homo interior efficientiam societatis effugiat, ut dictum est, hinc socialis activitas nequit *directe* influere in actus humanos *pure* internos. Dixi *pure* internos. Nam tandem aliquando actus, quibus dirigendis incumbit activitas socialis, humani sint oportet, qui propterea non possunt spectari avocando omnino considerationem ab interiori actu intellectus et voluntatis, quae sunt propria principia actuum humanorum. Praeterea, observandum est, activitatem socialem non influere quidem *directe* in hominem interiorem: *indirecte* tamen haud parum etiam homo interior iuvatur bono civitatis regimine, quandoquidem, inspecto naturali ordine, per sensibilia et exteriora manuducimur ad cognitionem et amorem rerum spiritualium et intelligibilium. [*Met. Sp.* 264 seqq.]

II. Subtrahuntur etiam a directo influxu politicae activitatis, quae intra ordinem mere domesticum continentur. Dixi *mere* domestica, quae scilicet per se non redundant in ordinem publicum. Ut enim ostensum est, politica activitas curam habere debet de ordine publico, qua tali. " Et ideo, concludit Suarez, per se non dirigit oeconomicum regimen, nisi in his quae redundant in commune bonum civitatis, et illud possunt impedire aut promovere; reliqua enim quae ad privatam familiam spectant, non per leges civiles, sed per uniuscuiusque patrisfamilias prudentiam ordinantur. „ (3. *De Legibus*, c. 11. n. 7.) Plura de hac re paulo infra.

III. Postremo, minime subsunt propriae civitatis ordinationi, quae ex Christi institutione spectant ad suae Ecclesiae constitutionem et gubernationem; sunt enim ordinis supernaturalis. Atque hoc verum est, tametsi agatur de societate Christiana. Ut enim recte expendit Suarez:

" Potestas haec (politica), ut nunc est in principibus christianis, in se non est maior nec alterius naturae, quam fuerit in principibus ethnicis. Ergo ex se non habet alium finem, neque aliam materiam: sicut virtus adquisita temperantiae in fideli et infideli, in iusto et iniusto, non est alterius naturae, nec actus suos efficere potest circa aliam materiam, vel propter alium proximum finem aut motivum aut intrinsecam honestatem. „ (*loc. cit.* n. 9.) Neque obstat quod ait I. G. Heineccius (*Elementa Iuris Nat. et Gent.* lib. 2. § 183), reipublicae mentem et voluntatem unam esse oportere, quod quidem fieri non posset nisi principi tribuatur ius in sacra. Nam haec unitas non debet esse eiusmodi, ut simul commisceantur quae commisceri nec debent nec possunt, ut revera eveniret, si quae ordinis sunt supernaturalis, detruderentur ad eamdem conditionem, ac quae intra naturalem ordinem continentur. Haec propterea unitas minime importat, ut saeculari principi attribuatur ius in sacra, cum praesertim sit plane risibile, ut Neroni, ex. gr., Diocletiano, Caligulae consimile ius adiudicetur. Bene vero ex illa civili tam necessaria unitate consequitur, mutuam harmoniam esse oportere inter utrumque regimen, civile scilicet et ecclesiasticum, quod qua ratione obtineri debeat, alibi explicandum erit.

415. *Coroll. III.* **Amplitudo politicae activitatis.** Servatis limitibus quos modo indicavimus, magna quaedam latitudo relinquitur in propria activitate civitatis. Hinc Aristoteles docet, nullam esse virtutem moralem, quae ad bonum civem, qua talem, non spectet. Loquens enim de civili lege: *Atque lex sane*, inquit, *et viri fortis muneribus fungi iubet, verbi gratia, locum atque ordinem in acie tenere, neque fugere, neque arma abiicere: et temperantis, ut, neque adulterari, neque vitium afferre* (graece ὑβρίζειν): *et lenis ac mansueti, ut, neminem verberare, nemini maledicere. Itemque in ceteris virtutibus ac vitiis, partim iubendo, partim vetando; recte quidem ea lex quae recte, perperam autem ea quae inconsiderate lata est.* (5. *Ethic.* c. 1.) Cui doctrinae plane consonat Angelicus. " Species virtutum, ait, distinguuntur secundum obiecta..... Omnia

autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea, quae sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non potest. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis, qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 96. a. 3.) (1) Praecipua tamen materia, circa quam recta civitatis ordinatio versari debet, est vinculum iustitiae quo cives inter se mutuo colligantur, ut scilicet iura propria sarta

---

(1) Eamdem doctrinam tradit Suarez (3. *De Legibus*, c. 12.), atque optima inductione confirmat, ostendendo leges civiles versari posse non solum in materia iustitiae, verum etiam in materia aliarum virtutum moralium. Sic ex. gr. quod temperantiam spectat, ea, inquit, " necessaria est, ne natura ipsa nimium corrumpatur, aut conservatio vel propagatio eius impediatur; cuius rei cura etiam spectat ad leges civiles: et hac ratione prohibent ac puniunt leges civiles vitia contra naturam... Possunt etiam praecipere moderationem in externis sumptibus, in deliciis, in cultu vestium, et nimio apparatu domorum ac servientium, etc. Quae omnia spectant ad honestatem personae in usu propriarum rerum et actionum, et necessaria possunt esse reipublicae civili, tum propter vitandum scandalum aliorum et ne noxiae consuetudines introducantur; tum etiam ne cives pauperiores fiant, quod est etiam reipublicae noxium. „ (*loc. cit.* n. 7.) Loquens autem de rebus pertinentibus ad divinum cultum, etiam de his, inquit, " curam habuerunt leges civiles, ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere. Unde opinor, in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum deorum aut falsas opiniones de Deo, et similia. „ (*num. cit.*) Confer quae S. Thomas tradit (1. *De Regimine Principum*, c. 15), ubi summatim invenies quaecumque ad perfectum statum cuiusque civitatis pertinere possunt.

atque intacta maneant, nec quidquam fiat quod in eorumdem violationem cedat. Imprimis enim patet, ad proprium civitatis finem iustitiam magis quam alias virtutes pertinere, quippe quae ad alterum est. Dein vero id est magis necessarium, sive spectetur bonum singulorum civium, sive consideretur pax et tranquillitas totius civitatis. Quod enim, servato iustitiae officio, nemo alteri noceat, magis necessarium procul dubio est, quam quod per beneficentiae officium unus ex alterius bonis locupletetur. Iniuriae etiam mutuae sunt potissima causa intestinae discordiae inter cives qua omnia sus deque vertuntur.

SECTIO II.

De causa proxima civitatem efficiente.

416. **Status quaestionis.** Ut probe intelligatur quid proprie sit illud de quo nunc quaeritur, et ne res sane gravissima incongrua vel puerili etiam solutione decidatur, quaedam revocare oportet in memoriam ex his, quae alibi disputavimus de naturali hominis sociabilitate [208 seqq.].

I. Primo itaque prae oculis habere oportet, nullam existere societatem veri et proprii nominis, nisi plura entia intelligentia una quasi communi operatione coniungantur invicem in ordine ad bonum quoddam vere commune, prout huiusmodi, quod scilicet cedat in emolumentum non unius, sed ceterorum omnium, qui respectu boni istiusmodi associati dicuntur. Ob hanc causam ante [400] exclusimus a ratione societatis, quae vere et stricte talis sit, relationem inter servum et dominum, qua talem. (1)

(1) Relatio coniugalis inter virum et uxorem, etiam praecisione facta a domestica societate, de qua locuti fuimus [397], vere socialis dicenda est. Proles enim est commune bonum utriusque coniugis, siquidem in ea perpetuitatem quamdam adquirunt. Idem dicas, ob eamdem rationem, de mutuis relationibus inter parentes et natos.

Hinc manifeste consequitur, nullam iure existere societatem quae hoc nomen proprie mereatur, nisi eius membra vinculo quodam iustitiae *generalis* seu *legalis* cohaereant invicem. Proprium enim est iustitiae quae sic vocatur, generalis scilicet seu legalis, ordinare membra communitatis in commune bonum totius cuius sunt partes. Id porro maxime viget in communitate perfecta, qualis est civitas ex ordine naturae, et Ecclesia ex divina institutione.

II. In societate permanente, quae iure coalescat, unitas operationis seu conspiratio, unde ipsum sociale vinculum formaliter constituitur, minime intelligi debet, prout est in actu secundo. Sic enim intellecta, societatem constitutam supponit, iuxta illud, *Operatio consequitur esse:* est praeterea quid transiens et varium; dum contra societas, de qua loquimur, supponitur ut quidpiam permanens in iuridica existimatione. Debet itaque illa conspiratio, quae societatem formaliter constituit, debet, inquam, intelligi in actu primo, qui scilicet consistat in quadam habituali dispositione membrorum, eaque morali, ad socialiter operandum. Talem porro dispositionem diximus [210] formaliter esse repositam in *morali debito* quod iustitia legalis proprie respicit, undecumque tandem eiusmodi debitum proficiscatur. Quoniam vero haec iustitia maxime viget in constitutione civitatis seu civilis consortii, hinc id quo formaliter quispiam constituitur civis, qua talis, seu membrum civitatis, non potest esse aliud nisi morale debitum quo adstringitur, ut suas operationes (quae nimirum intra ambitum civitatis continentur, ut in praecedente sectione exposuimus) collineet in commune bonum totius civitatis.

III. Si unusquisque homo absolute spectetur, tale debitum vel nullum est, vel ad summum est quidquam plane indeterminatum et vagum. Imprimis enim potest quandoque fieri, ut quis licite extra quodvis civile consortium degat, quemadmodum accidebat apud veteres anachoretas. Praeterea, sola inspecta natura humana, tametsi moralis quaedam necessitas existat, ut homines generatim in quoddam civile consortium coeant, oportet tamen aliquod contingens factum superaddatur, ut quis

in individuo ad hanc prae illa civitatem seu civilem societatem pertinere intelligatur, atque adeo ipsius commune bonum procurare teneatur, sicut ceteri qui eiusdem civitatis membra censentur. Nec licet fingere omnes homines existentes velut totidem membra unius magnae cuiusdam societatis civilis, quasi ceterae omnes, quae civiles societates putantur, non sint nisi provinciae quaedam atque omnes omnino homines totidem cives ipsiusmet. Haec enim foret mera fictio et quidem perniciosa valde, ut suo loco demonstravimus [219, II].

IV. Ex his omnibus denique facilis intellectu est status quaestionis in hac sectione resolvendae. Quaeritur scilicet, quodnam censeri debeat memoratum factum contingens, quod una cum congenita sociabilitate naturae humanae, hanc proxime ad actum cuiuspiam determinatae civitatis reducat, adeoque sit proxima causa efficiens in membris, quae eam civitatem componunt, debiti iustitiae legalis, quod diximus esse formale vinculum quo in ordine ad totius civitatis commune bonum consociantur. Est ne scilicet ipsa libera civium voluntas, an contra quidpiam aliud ab ea voluntate diversum? Consulto loquimur de causa efficiente *proxima:* constat enim ex dictis primam radicem cum domesticae tum civilis societatis esse ipsam naturam.

417. **Opinio Samuelis Pufendorf.** Iam age, haud pauci, praesertim veteres, iique non solum heterodoxi, sed etiam catholici, tale factum generatim in quodam mutuo pactitio consensu reposuerunt, quo quis *naturali*, ut aiunt, *libertate* se expoliat, ut commodis civilis consortii fruatur. Qui expressius, clarius, et magis sibi cohaerens hanc doctrinam exposuit, est Samuel Pufendorf (*De iure Naturae et Gentium*, lib. 7. c. 2., *De officio hom. et civ.* lib. 2. c. 1.). Quocirca expedit eius praecipua puncta diligenter hic indicare. Tria sunt quae sequuntur.

I. Supponitur in hac doctrina duplex hominis status, *naturalis* alter, alter vero *adventitius.* Nomine porro status *naturalis*, ad civitatem quod spectat, Pufendorf intelligit quem unusquisque habet ex natura, h. e. antecedenter ad suum liberum consensum: ac propterea dicetur *adven-*

titius, qui talem consensum subaudit. Porro, si prior status consideretur, quilibet nascitur plane liber et independens non solum a servitute, verum etiam a quavis subiectione et vinculo civili. Immo supponit, reipsa familias segreges et independentes in territoriis sparsas quandoque vixisse, nec nisi progressu temporis eas vitam civilem vivere voluisse, ad id potissimum impellente *proborum metu* ob mala sibi extra civitatem a reprobis impendentia. Ceterum, hoc postremum est res plane accidentaria huic opinioni. Quod in ea praecipuum est, atque ad eius quasi substantiam pertinet, consistit in descripta independentia a civili vinculo, quo supponitur unusquisque frui in signo priori ad suum liberum consensum, quo tali independentiae renuntiet. Minime vero negat Pufendorf, supposito tali consensu, statum civilem esse consentaneum legi naturae, etsi eum asserat esse enatum potius occasione corruptionis naturae, quam ob positivam ipsius inclinationem in talem statum ut per se ei convenientem.

II. Descriptus consensus qui ut propria causa civitatem efficiens in hac sententia adstruitur, in tria ferri debet, ut inde perfecta civitas resultet, scilicet in *consociationem*, *formam regiminis*, et *subiectionem*, tametsi haec non semper per distincta pacta fieri debent, modo unum in altero includatur. Et quod primum spectat, ut civitas constituatur, necesse est futuri cives, naturali libertate et aequalitate gaudentes, inter se singuli cum singulis pactum ineant, quod in unum et perpetuum coetum coire velint, suaeque salutis et securitatis rationem communi consilio ductuque administrare, salva tamen, ut plurimum, in singulis licentia emigrandi si velint. Qui in eam rem minime consenserit, ut ut in eodem cum ceteris loco versetur, extra futuram civitatem manet, neque per reliquorum consensum adstringitur, quamquam plures isti sint, sed in pristina libertate naturali permanet. Hoc primum pactum excipit aliud, quo decernatur, qualis forma regiminis sit introducenda, monarchica ne, an aristocratica vel democratica. Si primum pactum absolute fuit initum, ita scilicet ut quis se obstrinxerit adhaerere isti coetui, sub quacumque demum forma eius regimen con-

stitueretur, non requiritur unanimitas ad alterum decretum conficiendum, sed illi qui absolute tali coetui se adiunxerunt, per consensum plurium tenebuntur adquiescere formae regiminis quae pluribus placet. Qui contra id non praestiterunt nisi sub conditione, qua scilicet introduceretur forma regiminis eis probata, necesse est ut in hanc formam expresse consentiant, quo evadant membra futurae civitatis, secus ad priorem naturalem libertatem redituri. Et hoc est aliud pactum, quod Pufendorfius vocat potius *decretum*. Consequitur tertium de *subiectione*. Ad hoc pertinet constituere, in quem vel quos regimen conferatur, quibus propterea parendum sit. Addit autem, non ita liquido constare, istiusmodi novum pactum requiri, ubi per decretum praecedens non aristocratia aut monarchia, sed democratia fuerit constituta; tum enim iidem sub diverso respectu sunt imperantes et parentes.

III. Constituta hoc pacto perfecta civitate, extranei vel posteri, qui descriptam pactionem minime iniverunt, oportet ut libero consensu ei adhaerescant, quo ipsius membra evadant. Non enim est potior ratio quamobrem isti propria naturali libertate sine proprio consensu spolientur, quam priores qui civitatem fundarunt. Quare, tametsi isti supponantur manere in eodem territorio civitatis constitutae, sua naturali libertate non privabuntur, quamdiu proprium consensum in associationem et formam regiminis non praestiterint. Quum hoc consectarium, utpote vel in primo adspectu durissimum, non omnibus probetur, qui expositam sententiam ceteroquin amplectuntur, nonnulla remedia quidam excogitarunt, quorum ope, Pufendorfiana explicatio retineri posset, etsi ad enuntiatum corollarium minime deveniretur: quod quidem qua logica consecutione factitetur, me fugit omnino, ut paulo infra ostendam.

418. Notatu dignum pro solutione quaestionis. Priusquam meum iudicium de exposita doctrina proferam, haud inutile erit, terminos quosdam rite declarare, quos in tota ista controversia passim usurpare oportet. Est itaque diligenter animadvertendum, causam aliam esse *per se* efficientem, aliam vero *per accidens* [*Pr. Ph.* 608].

Haec posterior non est vera causa efficiens, proprie loquendo, siquidem vere non influit in effectus productionem, tametsi coniungitur cum causa vere influente. Hoc modo, ex. gr., *removens prohibens* dicitur causa per accidens, ut quando removetur fulcimentum cui lapis innititur: tunc enim casus lapidis nonnisi per accidens tribuitur ei, qui tale fulcimentum removet, siquidem per se debeatur gravitati. Causa item per se efficiens alia dicitur influere in suum effectum directe *quoad esse*, alia vero *quoad fieri* dumtaxat [*Pr. Ph.* 608, 684; *Met. Sp.* 517]. Primum habetur, quoties forma, absolute et secundum se considerata, exigit pendere a tali agente: aliud vero, quando talis dependentia elucet solum, attento determinato modo quo forma reipsa inducitur in talem materiam. Etsi hae distinctiones videntur valde metaphysicae, haud parum tamen deserviunt ad rei praesentis declarationem. Etenim

I. Saepenumero contingit, ut liber consensus unius vel plurium, respectu ligaminis cuiuspiam socialis quod contrahunt, nequeat censeri nisi ut mera causa efficiens per accidens. Manifestissimum exemplum habes in societate parentali. Factum enim generationis, unde haec societas per se pullulat, non fit sine libero consensu coniugum, qui tamen procul dubio non sine puerili imaginatione censeretur causa proprie et per se efficiens relationum naturaliter existentium inter parentes et natos. Similiter loquere de naturali subiectione mulieris respectu sui mariti.

II. Quandoque e converso eiusmodi consensus est causa non solum per se efficiens societatem aliquam, verum etiam ita in eam influit, ut directe quoad esse a tali consensu societas pendere intelligatur. Id accidit quoad associationes omnino liberas et humanae institutionis, quales, ex. gr., sunt permultae societates commerciales, litterariae, aliaeque his consimiles, quae non solum libero sociorum consensu ineuntur, sed praeterea, sive quoad finem, sive quoad totam ipsarum organizationem, libero eorumdem sociorum pacto constituuntur.

III. Postremo contingere potest, ut societas quaepiam

medio quodam modo se habeat inter associationes primi et alterius generis quas descripsimus. Nimirum ea est, quae secundum suam formalem rationem et essentialem organismum, adeoque etiam quoad finem quem per se respicit, institutorem habet non hominem, sed Deum, vel ut auctorem naturae, vel ut auctorem gratiae: est tamen eiusmodi, ut libero sociorum consensu ineatur. Exemplum manifestum in ordine naturali suppeditat coniugalis societas; in ordine vero supernaturali Ecclesia Christi Domini respectu eorum, qui post usum rationis baptismi sacramentum suscipiunt. Hae porro associationes per se quidem pendent a consensu sociorum, sed *in fieri* dumtaxat, non vero *directe quoad esse*.

His distinctionibus suppositis, quod in quaestionem modo vocatur, respectu civilis societatis, est habitudo ipsius ad humanum consensum, ut ad causam *per se* efficientem, inspecto duplici modo quem declaravimus: causalitas siquidem per accidens, eo quod tale nomen non meretur nisi improprie admodum, iure excluditur a consideratione scientifica, tanto magis quod causae istiusmodi carent determinato modo et mensura.

THESIS XIX.

Societas civilis nec directe quoad esse, nec etiam semper in fieri, per se dependet a mutua pactione hominum, tamquam a sua proxima causa efficiente.

419. ***Probatio I. partis.*** Ut enim paulo ante declaratum est, societas aliqua per se et directe quoad esse ab ea causa pendere dicitur, ex qua instituitur sive quoad finem obtinendum, sive quoad sui essentialem rationem seu organismum, quo constat et idonea evadit ad praestitutum finem. Atqui finis et essentialis organismus societatis civilis sunt institutionis immediate naturalis: quae autem sunt eiusmodi, propriam sui causam effi-

cientem habent in divina, non vero in humana voluntate. Ergo societas civilis per se et directe quoad esse non pendet a voluntate humana, nec propterea a pactitio quolibet hominum consensu. In tota hac ratiocinatione, prima tantum minor assumpta declaratione eget; ea siquidem supposita, cetera patent ex terminis. Porro ea sponte et proxime fluit ex his, quae iam demonstrata dedimus in praecedentibus. Nam primo late ostensum est [212, seqq.], hominem suapte natura ordinari ad societatem, cum imperfectam sive domesticam, tum perfectam seu civilem, adeoque utramque secundum se consideratam ad naturae legem immediate pertinere. Inde autem deduximus [408, seqq.] ab eadem natura sive auctore naturae determinatum esse finem, cuius gratia homines in civile consortium coadunantur. Quoniam vero naturae intentio nequit esse frustranea, inde manifesto ulterius consequitur, ad eiusdem naturae institutum revocare oportere quaecumque ad organismum proprium civitatis per se pertinent, quae nimirum sunt eiusmodi, ut sine iis nec civitas subsistere aut conservari, nec idonea ad praestitutum a natura finem obtinendum censeri queat. Haec itaque omnia proxime profluunt ex ipsa natura hominis, quasi propria per se accidentia ipsius, adeoque ad ipsum ordinem a naturae Conditore institutum pertinent immediate.

Neque obstat ullo modo factae ratiocinationi, quod non sine compluribus adiunctis, iisque naturae humanae contingenter advenientibus, concreta quaelibet civitas seu civilis societas enascatur. Ut enim bene observat Suarez: " Multa sunt de iure naturali, quae non obligant, nec locum habent, nisi alia suppositione facta, ut praeceptum non furandi non habet locum, nisi facta divisione bonorum et dominiorum. Praeceptum item parendi dominis non habet locum, nisi supposita servitute; iustitia etiam contractuum non habet locum, nisi ex suppositione commercii humani. Et ita sunt plura alia quae manifeste pertinent ad ius naturale: nam ita sunt per se honesta, ut contraria prohibeantur quia mala, et non e converso. „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 17. n. 5.) Addi

optime potest manifestum exemplum de societate domestica, quae procul dubio est institutionis immediate naturalis, saltem ut constat parentibus et natis. Ea certe non enascitur, nisi duplici facto naturae superaddito, et quidem ex libera hominum optione proveniente. Primum est spontaneus et liber consensus viri et mulieris in coniugale vinculum : alterum vero est liberum rursus exercitium, quo utraque pars utitur iure per coniugale vinculum adquisito. (1)

420. ***Probatio II. partis.*** Initio animadverte, nos consulto dixisse in enuntiatione thesis, *non semper* ab humano consensu effici sociale vinculum quo homines civiliter invicem uniuntur. Est enim manifestum, pluries ex tali consensu civilem societatem exoriri, praesertim quando plures civitates, iam formatae et invicem independentes, invicem uniuntur in maius quoddam civile corpus, puta regnum aut imperium, tametsi etiam tunc minime intercedat consensus singulorum membrorum uniuscuiusque civitatis, sed eorum dumtaxat, penes quos ius existit eiusmodi novum vinculum constringendi. Dicimus itaque a veritate esse plane alienam sententiam eorum qui, Pufendorfium plus minusve secuti, nullam aliam causam assignari posse autumant, quae per se in concreto efficiat proprium vinculum civitatis, praeter liberam voluntatem hominum in tale vinculum consen-

---

(1) Haec observatio, ut ut facillima et per se manifesta, semper prae oculis haberi debet contra eos potissimum, qui socialia iura, auctoritatis praesertim, quasi merum partum humanae voluntatis concipiunt. " Due persone, ait egregie Taparellius, stavano lontane e neppur sapeano l'una dell'altra; non esisteva fra loro attual relazione, epperò non dovere alcuno attuale. Ecco che si avvicinano e s' incontrano : appena incontratesi, sono obbligate, perchè uomini, ad amarsi, a soccorrersi, a vivere secondo le leggi della umanità. Direm noi che esse han create codeste leggi ? Fu lor volontà il muoversi dalla lor solitudine, ma, incontratesi, trovano la legge di umanità formata per man di natura. Or legge di natura è anco l'autorità sociale ; dunque essa non dipende dalla volontà degli associati, sebben dalla lor unione ne consiegue l'attuarsi dell'autorità. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. n. 485.)

tientium, seu, quod perinde est, in communem civitatis finem conspirare volentium.

Moveor imprimis ad reprobandam hanc sententiam sequenti ratiocinatione, quae mihi videtur omnino convincens. Nam necessitas consensus descripti vel plene conceditur et adstruitur, prout asseritur in sententia Pufendorfii, quasi scilicet, etiam supposita existentia cuiuspiam civitatis, nemo unus, excluso proprio consensu, in numero membrorum eiusdem civitatis iure censeatur, vel ad eos tantum coarctatur qui civitatem primo condere supponuntur. Atqui primum asserere nulla ratione licet; alterum vero manifestam contradictionem continet. Prob. haec assumptio quoad utrumque membrum.

Excluditur prior hypothesis, ut plane adversa sensui naturae communi. Imprimis enim risibile est, consensum in hanc rem exposcere ab iis, qui dicuntur non esse sui iuris, cuiusmodi sunt feminae saltem et filii nondum emancipati, qui, etsi expresse nolint, communi consensu totius humani generis ut membra civitatis, tametsi mediata, censentur, adeoque subsunt communibus legibus quae pro sociali ordine feruntur. Adverte porro, quos modo excludimus, esse maiorem partem civitatis. Praeterea, communi etiam hominum sensu constat, filios etiam emancipatos constabilito regimini civitatis subiici, sine proprio consensu, immo etsi expresse nollent, quo in casu puerile foret recurrere ad consensum plus minusve *tacitum;* siquidem hic minime existit, immo nec praesumi potest, existente expressa voluntate in contrarium. Nec quidquam proficit, qui forte expiscari vellet istiusmodi consensum, quasi implicitum in voluntate permanendi in territorio. Nam certum est, praesertim in sententia adversariorum, consensum in civile consortium minime ex natura rei connecti cum voluntate, etiam efficaci, permanendi in territorio, praesertim si pars huius territorii, quam quis inhabitat, iure proprietatis ad eum pertineat. Possunt itaque istae duae voluntates sine ulla contradictione simul et expresse cohaerere in eodem individuo. Quonam igitur iure in voluntate permanendi in territorio dicitur esse per se inclusa et imbibita voluntas

civilis vinculi subeundi? Nonne hoc est imaginationis fictiones loco veritatis, in re sane gravissima, venditare? (1) Postremo, nemo non videt, quanti periculi sit istiusmodi sententia. Si enim semel admittatur, quasi principium, non posse aliquem iure in numero civium censeri, nisi ipse consensum in id praestiterit, qui mallent liberi manere a publica legum coercitione, non aliud efficere de-

---

(1) Lepide Taparellius hanc rem prosequitur contra Burlamachium. " Chi vuol vederne una prova per ricrearsi, può interrogare il Burlamacchi al c. 5°, parte 1ª, del *Diritto politico*, come ogni suddito *dipenda pel proprio consenso*. Ivi gli si dirà, che *i primi fondatori degli Stati vengono* RIPUTATI *avere stipulato che i loro figli avrebbero diritto di godere dei vantaggi comuni* (§ 9.). *Ma siccome la stipolazione del padre non può aver forza di sottomettere i figli malgrado loro* (§ 10.), l'A. trova una maniera comoda per farli consentire senza loro saputa; ed eccola al § 11.: *Basta che i figli, giunti alla età di discrezione, vogliano vivere nel luogo della loro famiglia e della loro patria perchè si* REPUTI *che essi sottomettonsi*. Egli non si dà carico di un caso che pure meriterebbe considerazione; ed è: se *sarebbe* REPUTATO *consentire* alla sottomissione quel figlio che volesse vivere in famiglia, ma *protestasse* frattanto positivamente di non sottomettersi? pretendere che perchè *egli è libero*, non possa vivere in famiglia *se dissente*, egli è ridurre la *libertà naturale* ad una condizione assai trista; pretendere che *si reputi consenso il dissenso*, egli è un obbligare il filosofo ad inghiottirsi una contraddizione madornale; eppure, se il dissenso non è consenso, quel giovane godrà tutti i vantaggi sociali senza aver prestato assenso veruno. Lo costringerete voi in nome della libertà ad andarne esule ed a spezzare tutti i vincoli più soavi di *naturale* affetto a padre, a madre, a fratelli, a sorelle?... Mentre aspettiamo la soluzione di questo problema, proseguiamo la lettura; troveremo altre *reputazioni* non meno strane delle precedenti. I forestieri che vivono in un paese sarebbero liberi da ogni legge non avendo preso parte al patto: come faremo a legarveli? *Ella è massima* CONSIDERATA *come legge naturale*... (Adagio: che vuol dire questa frase? il senso ovvio di tal frase vuol dire che per comodo del sistema *si finge* esser legge naturale.) *È massima considerata come legge naturale che coloro che entrano nelle terre di uno Stato* SONO RIPUTATI *rinunziare alla loro libertà naturale e sottomettersi*. Oh questa in verità è curiosa, che la libertà mia naturale venga legata così che io non possa più viaggiare senza rinunziarvi! e con qual diritto? *Affinchè*, risponde, *se ricusano obbedire alle leggi abbiasi diritto di considerarli come nemici*. Come! si vuol dunque supporre il mio consenso per potermi maltrattare? Di grazia, signori associati, mal-

berent quam profiteri oppositum dissensum, praesertim quum consensus singulorum nonnisi per ingentem fictionem datus fuisse censeatur. Tunc igitur publica coactio, ut ut ceteroquin maxime iusta, non aliud foret nisi iniusta oppressio imbecillioris a potentiore, quae propterea, si facultas suppetit, iure excuti poterit. Id porro rebellionem non solum legitimam facit sed anarchiam sancit.

---

trattatemi se vi aggrada; commetterete una ingiustizia, perchè io son libero: ma almeno non aggiugnete alla ingiustizia lo scherno dicendomi che ho consentito a codesta violenza *con una specie di convenzione tacita* (§ 12.): questo è un *riputarmi* mentecatto o stupido, nè io mi curo di tal riputazione. — Or se di tante supposizioni abbiamo avuto bisogno solo per fabbricare un consenso di persone pacifiche, immaginate poi qual lambiccato di sottigliezze ci vorrà per creare il consenso fra due popoli nemici, che si stanno scannando fra loro. Eppure, se voi passate al capo 3° della seconda parte, voi vedrete un popolo che colle armi alla mano sta prestando il suo consenso e protestando la sommissione ai nemici nell'atto che si argomenta di sterminarli (§ 8.): *i vinti* VENGONO RIPUTATI *avere* ANTICIPATAMENTE *prestato un tacito consenso alle condizioni che loro imporrebbe il vincitore.* E perchè? *Perchè si sono impegnati in una guerra ingiusta.* Così i poveri popoli, che nulla sanno ordinariamente dei veri motivi di una guerra, pagano il fio di una volontaria ignoranza col sopportar prima tutti i disastri di una guerra, e cader POSCIA PER PROPRIA VOLONTÀ in una disperata schiavitù: sì, si consolino: PER PROPRIA VOLONTÀ. Ma e se la guerra fosse giusta per parte dei vinti, ed ingiusta per parte dei conquistatori? Il caso allora è più serio ed intricato: ma non *disperiamo della repubblica:* con qualche altra supposizione tutto si aggiusta: SI PRESUME *che il sovrano legittimo e i suoi eredi abbiano rinunziato alla corona* (§ 9.).... *basta che l'usurpatore abbia regnato pacificamente per qualche tempo per* DAR LUOGO A CREDERE *che il popolo si accomodi al suo dominio:* ed ecco tutto aggiustato: ecco combinati insieme due termini che una logica un po' schizzinosa avrebbe giudicati contradittorii: ecco combinato un *consenso violento*, ossia *volontà violentata; quod erat demonstrandum:* giacchè questo ci aveva promesso l'A. al principio di questo capo. *Il solo fondamento legittimo di* QUALUNQUE *acquisto di sovranità* è il consenso o *la volontà* del popolo (§ 1)... Si può acquistare la sovranità per *violenza* (§ 2). L'assunto era scabroso, ma non può negarsi che l'A. *omne tulit punctum qui miscuit*... Giunto a sì alto segno il potere della legge ipotetica, più non avea se non una impresa da tentare, ed era il dimostrarmi che quanti vanno malfattori alla forca, tutti vi vanno *pel patto* che *liberamente* hanno fatto. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. c. 9. nota LXX.)

Venio nunc ad alteram hypothesim. Dico itaque aperte et sine ambagibus, nulla logica consecutione exigi posse, eiusmodi pactitium consensum, quasi necessarium ad iuridicam originem explicandam cuiusque civitatis, quin consimilis necessitas simul adstruatur respectu eorum qui civitati iam existenti adiunguntur. Quare vel utrumque negandum, vel utrumque affirmandum. Nam eatenus ad talem consensum recurrendum existimant, quos hic refellimus, pro prima formatione cuiusque civitatis, quia secus, inquiunt, nec origo familiarum ab uno patre, communi stipite multarum generationum, nec ullum aliud ius praeexistens in uno vel pluribus (puta proprietatis, vindicationis, etc.) censeri potest causa proxima vinculi iustitiae legalis quo civitas constat. Nec refert, addunt, vicinia loci et territorii unitas, ubi multae diversaeque familiae simul congregentur in sat ingenti multitudine, quae satis abunde sufficiat ad finem a natura civitati constitutum obtinendum. Haec enim omnia, sive seorsum sive coniunctim considerentur, non obstante congenita sociabilitate naturae humanae, non alia iura et officia gignunt, secluso consensu de quo loquimur, nisi pure individualia, sive iustitiae sive beneficentiae, aut etiam pure domestica, qualia vigent inter virum et uxorem, parentes et liberos, dominos et servos, qua tales. Huc redit, paucis contracta, tota ratiocinatio, quae adhiberi solet, ut nulla alia legitima origo civitatis asseratur, quam quae habeatur per pactitium consensum eorum qui primitus in eam coiverunt. Iam vero, dicimus, nihil invenitur in tota hac argumentatione, quod retorqueri non possit in gratiam *naturalis libertatis* eorum omnium qui, constituta iam civitate, intra eius moenia vel territorium degere incipiunt. Et re quidem vera, expendamus paulisper diversos titulos qui in medium afferri possent, ut debitum iustitiae legalis in his posteris et advenis enascatur sine proprio consensu ipsorum.

I. Ac primo quidem, recurri posset ad inclusionem quamdam voluntatum posterorum in voluntate eorum, qui primo civitatem condiderunt. Atqui id imprimis minime vigere potest in his qui aliunde advenirent, neque ulla

cognatione sanguinis adstringuntur cum fundatoribus civitatis. Deinde, manifesta foret contradictio, ut non agnoscatur in parentibus ius obligandi ad civitatem filios iam existentes quos habent in sua domo vel territorio, et tamen consimile ius eis adiudicetur respectu eorum etiam, qui post multas generationes ex propria stirpe nascentur. Accedit quod in sententia, quam refellimus, cane peius tractentur illi, qui iura socialia derivare pertentant ex iuribus domesticis.

II. Posset secundo appellari ad utilitatem, quam isti recipiunt ex publica prosperitate et tutela iurium existentibus in territorio civitatis, ubi ipsi versari supponuntur. Videtur enim aequum esse, ut cum ipsi participes sint boni publici, etiam in partem onerum vocentur quae sunt ceteris civibus communia, adeoque communibus civitatis legibus et ipsi obligentur. Atqui neque hoc cohaeret cum fundamentalibus principiis, quibus adversarii nituntur. His enim principiis suppositis, tota obligatio et aequitas, ad quam hic appellatur, non foret nisi mera quaedam obligatio *grati animi;* quae quidem est officium pure individuale ac nullo modo iuridicum, nec proinde coactione extorqueri potest. Praeterea, mirabile sane foret, ut ex tali titulo sine proprio consensu quispiam dicatur evadere civis, etiamsi in prima formatione civitatis tituli longe graviores, multoque aptiores ad hunc effectum, quasi insufficientes ab adversariis repellantur!

III. Tertio repeti posset tale debitum ex officio quo posteri et advenae adstringuntur, pacem et ordinem publicum non turbandi, nec aliis modis prosperitati publicae reliquis communi nocendi. Respondeo, dari quidem hanc obligationem, sed, consequenter ad principia adversariorum, eam non esse nisi purum officium iustitiae *commutativae*, quod viget etiam in extraneis respectu societatum civilium, quarum non sunt membra, ut est res notissima. Quomodo autem inde orietur obligatio parendi legibus quibus ceteri parere tenentur, puta solvendi tributa, militiae amplectendae, etc.? Praeterea, in primaeva origine civitatis, supposita vicinia loci et territorii unitate cum ceteris adiunctis, quae ante memo-

ravimus, lex naturae manifestissime exigit, ut in multitudine sic efformata pax mutua existat et tranquillitas, quam propterea membra huius multitudinis turbare non possunt, illaeso iure naturae. His tamen omnibus non obstantibus, adversarii requirunt communem consensum huius multitudinis, ut haec ex informi quadam massa seu congerie evadat vera civitas. Cur itaque ex consimili obligatione quae invenitur in posteris et advenis, non turbandi scilicet communem pacem et tranquillitatem, dicuntur isti communibus legibus teneri, tametsi in hanc rem ipsi minime consenserint? Hoc procul dubio est miscere quadrata rotundis.

IV. Dicetur denique, ius evidens existere in his, qui regunt civitatem iam existentem, exigendi scilicet ab omnibus qui bono publico diu fruuntur, ut illud etiam promoveant, nisi territorium relinquere malint: cui quidem iuri respondere debet officium in omnibus, qui bono publico diu fruuntur. At enim, haec etiam manifestissima ratione discordant a principiis, quibus adversarii nituntur ad astruendam necessitatem consensus pro fundatione civitatis. Nam, ut dictum est, secluso tali consensu, sufficiens causa pro origine civitatis non cernitur ab adversariis in ullo alio iure praeexistente, puta paternitatis, dominii territorialis, vel iustae vindicationis. Ex mente enim ipsorum, etsi supponatur ingens multitudo familiarum congregari in aliquo territorio iure proprietatis pertinente ad unam personam dumtaxat; etsi praeterea simul in ipsa coniungerentur iura domestica, sive patrisfamilias sive domini, respectu membrorum istarum familiarum, quemadmodum contingebat in patriarchis antiquae legis: his omnibus non obstantibus, nullum ligamen iustitiae legalis in tam ingenti et compacta multitudine inveniretur, secluso consensu membrorum quibus constat. Iam vero, eiusmodi paterfamilias ac dominus ius etiam manifestum habet exigendi a praedictis familiis, ut, nisi suum territorium relinquere velint, ipsae quoque promoveant commune bonum multitudinis quam componunt, cum praesertim ad hoc sint ab ipsa natura ordinatae. Non obstante autem hoc iure adeo manifesto,

adversarii exigunt praeterea consensum, ut obligatio iustitiae legalis enascatur. Quidni id ipsum dicatur de posteris atque advenis respectu eorum qui civitatem existentem regunt? Concludere igitur oportet, quod initio dixi, nullum existere legitimae consecutionis nexum in altera hypothesi quam consideramus, et cum aliunde manifeste pateant gravissima incommoda in quae Pufendorfiana civitatis origo impingit, concedendum est, pactitium consensum non necessario exigi, neque ut quis in numero civium iure censeatur, neque ut civitas primo constituatur, sed posse utrumque haberi sine tali consensu, qui ut causa proxime et per se vinculum civitatis efficiat.

421. *Corollarium.* **Quae sit censenda causa per se efficiens civitatis.** Ex dictis colligitur, aliter atque aliter assignandam esse causam per se civitatem efficientem, prout haec absolute et secundum se spectatur, vel contra particulariter et in concreto. Primo modo, civitas seu civilis societas est institutionis immediate naturalis ac proinde a Deo procedit immediate, ut naturae auctore ac legislatore. Alio modo, procedit quidem proxime etiam a natura humana, sed non sine concursu, eoque multiplici et diverso, aliarum causarum, quarum activitate, Deo gubernante, familiae stabiliter connectuntur invicem in unam multitudinem, quae ex una parte eo sit numero, qui humanis necessitatibus explendis sufficiat, et ex alia ita coaluerit, ut naturalis ordo in ea observatu evadat moraliter impossibilis, nisi diversae familiae, quae illam componunt, tamquam totidem membra unius corporis, cooperentur ad commune bonum ipsiusmet. Quoties id evenerit, manifeste in tali familiarum congregatione ad actum reducitur naturalis ordinatio ad societatem perfectam, quae est de ratione ipsius naturae humanae, et ideo socialia vincula civitatis iam constituta inveniuntur. *Assensus* autem generalis necessarius, qui inde consequi solet vel tamquam iure naturae praeceptus revera adesse supponendus est, in civile vinculum, hoc ipse non facit, sed agnoscit et ulteriore sanctione confirmat. Si quis vero sciscitetur ulterius, qui-

nam sit connaturalior modus primaevae constitutionis civitatis, rectissime dici potest, eum situm esse in ipsa naturali evolutione familiae, quae, ut organismus quidam inchoatus et imperfectus, sponte evolvitur et succrescit in organismum completum et perfectum, ad id impellente naturali nisu congenitae sociabilitatis humanae. " Et sane, egregie inquit M. Liberatore, familia ita est societas quoad domesticum gyrum completa, ut tamen respectu hominis absolute imperfecta sit et ad plene satisfaciendum humanis indigentiis minime sufficiens. At imperfectum non idcirco a natura progignitur, ut tale permaneat, sed ut in perfectum gradatim mutetur, atque ad hoc inclinationem recipit, a qua assidue incitatur et promovetur. Ergo, iuxta naturae ordinem et insitam naturae vim, familia huc tendit, ut in societatem absolute perfectam transformetur, quae homini iuvando et perficiendo plene suppetat. Haec autem est civitas, vel politicum corpus, quod nonnisi ex perfecto hominum consortio exurgit, in commune bonum cooperantium. Ad rem Tullius (1. *De off.* c. 17.). *Cum hoc sit natura commune omnium animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis; deinde una domus, communia omnia. Inde autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicae. Sequuntur enim fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque; qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos, tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et soboles origo est rerumpublicarum.* „ (*Institutiones Ethicae et Iuris naturalis.* Pars 2. Ius sociale. n. 40.) Haec procul dubio longe veriora ac naturae sensui conformiora videntur, quam omnia referre ad nescio quem pactitium consensum, ad quem, quasi Deum ex machina, nonnulli confugere consueverunt.

SECTIO III.

Obiecta quaedam dissolvuntur in doctrinam praecedentem fieri solita.

422. ***Obiectio I.*** Natura in varia formatione civilis societatis maiorem libertatem relinquit voluntati hominum, quam respectu domesticae societatis. Ergo quemadmodum haec dicitur et est immediate naturalis, ita e converso prior potius dici debet mediate tantum naturalis.

Respondeo. *Conc. antec., nego consequentiam.* Diversitas formae, quam induere potest, salvo iure naturae, civilis societas, etiam dependenter ab humana voluntate, ut sunt formae monarchiae, aristocratiae, etc., non mutant formalem conceptum societatis civilis, sed sunt quasi accidentia individualia quibus una societas civilis differt ab alia. Quod autem istiusmodi accidentia ortum habeant a causis extrinsecis, sive fortuitis sive voluntariis, minime inde fit consequens, ut res quaepiam non censeatur tamquam immediatum naturae opus, ut patet etiam in rebus physicis. Quot diversitates inter homines proveniunt ex ipsa libera activitate eorumdem? Dicemus ne proinde, hominem non esse immediatum naturae opus, sed potius inter artefacta opera humanae industriae recensebimus? Non puto. Accedit quod in ipsa domestica societate non omnia sunt a natura determinata quoad individualem sui formam. Ipsemet coniugalis contractus quoad plura determinationi subiicitur iuris positivi. Idem dicas de tempore emancipationis filiorum, de iure eorumdem haereditario. Perperam igitur, ob indeterminationes consimiles, quidpiam dicitur *mediate* tantum *naturale*, cum praesertim iste loquendi modus sit plane novus et magnae aequivocationi ansam praebere possit.

Instabis. Societas civilis proxime coalescit ex familiis, quae sunt societates immediate naturales. Atqui so-

cietas mediate naturalis dici debet, quae constat societatibus immediate naturalibus. Ergo.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Conceditur quidem ab obiiciente, et recte, familiam esse societatem immediate naturalem. Porro certum est, familiam etiam esse societatem compositam ex alia duplici minore societate, coniugali scilicet et parentali. Ergo ex ipsa confessione obiicientis concedere oportet, istiusmodi compositionem nihil admodum obstare, quominus societas sit et censeatur immediate naturalis. Ratio autem plana est et manifesta. Opera enim naturae, praesertim organica, non immediate resolvuntur in simplicia, sed plerumque in alia, eaque naturalia etiam, quae minorem quidem, sed veram adhuc et propriam referunt compositionem. Et hoc quidem a fortiori vigere debet in humana societate, quae non exhibet nisi unionem quamdam moralem cum multiplici eaque diversa coordinatione et subordinatione partium quibus coalescit, ut in sectione sequente dicemus explicatius.

423. ***Obiectio II.*** Plurimi christianae aetatis scriptores cum B. Augustino (*De Civitate*, lib. 14. c. 5. lib. 15. c. 1. lib. 19. c. 15.) imperium et cetera iura civilia repetere solent ex peccato, quasi sint poena inflicta humano generi in vindictam culpae protoparentum. (1) Atqui quod est huiusmodi, minime censeri potest ipsius naturae opus, praesertim immediatum.

Respondeo. *Permissa minore, dist. mai.* Atque haec recte intelliguntur, spectata accidentali forma quam haec iura induunt in statu praesenti naturae corruptae, *conc.;* et haec debent intelligi de his iuribus absolute et secundum se consideratis, *neg.*

Transmisimus minorem, quia in rem praesentem adduci posset, quod pro solutione consimilis obiectionis ante notavimus, agentes de dominio proprietatis [340]. Quum tamen etiam in statu innocentiae futura fuisset perfecta hominum societas [312 fin. nota], oportet ut legitima ra-

(1) Multa eiusmodi effata citat Stahl (*Filosofia del Dritto*, vol. 2. § 50).

tione exponantur effata quae obiiciuntur, praesertim cum veteres in re praesenti non semper satis caute locuti fuerint, ut iam advertimus. Hic porro legitimus sensus is est, ut attente distinguatur id, quod per se pertinet ad civitatis vinculum, a determinato quodam modo, qui ei competit consequenter ad peccatum originis. Quocirca bene observat cl. Th. Meyer, ea effata dupliciter intelligi posse, quin contineant quidquam adversum doctrinae quam tuemur: " nempe *a*) civile imperium accipiendo non tam secundum ideam quam secundum *formam historicam*, quam illud realiter induisse passim videmus, et qua idem potissimum adversus facinorosorum hominum audaciam et indomitas passiones, communi securitati infestas, tamquam ordinis ac iurium praesidium *gladio et terrore armatum* erigitur. Haec specialis forma civilis imperii sane magis naturae lapsae atque in malum pronae, quam naturae simpliciter dictae accommodatur. *b*) Civile imperium atque civilia instituta comparando cum eo statu sociali, qui humano generi obtigisset, nisi originariam suam et supernaturalem paradisi felicitatem peccando dissipasset. Et vere dubium non est, quin in illo felicissimo statu innocentiae hominum societas formam aliquam regni Dei aut magnae cuiusdam et pacatissimae familiae filiorum Dei sub eiusdem immediato et paterno regimine exhibitura fuisset, in qua nec vulgari civilis societatis apparatu nec omnino aliquo coercitivo humano regimine opus erat. Et hoc modo sane verissime dici potest, civile imperium, cui nunc gentes subiiciuntur, a peccato originem ducere. Atque ita revera intelligendus videtur S. Augustinus, ubi distinguens regnum seu civitatem Dei et civitatem terrenam, hanc proprie pro hominibus terrenis (i. e. per peccatum a Deo et caelestibus ad terram conversis) institutam esse docet; ita etiam post ipsum scriptores medii aevi passim, nec immerito, regimen civile sequelam esse peccati dixerunt. „ (*Institutiones Iuris Naturalis*. Pars 1. n. 428.)

424. ***Obiectio III.*** S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae. q. 42. a. 2.) verba S. Augustini ex Cicerone deprompta approbans, ait: *Populum determinant sapientes non omnem*

coetum multitudinis, sed coetum iuris CONSENSU *et utilitatis communione sociatum.* Atqui coetus *consensu iuris* sociatus denotat associationem ortam ex communi quodam pacto associatorum in communem finem conspirare volentium. Ergo si minus essentialis structura, certe origo civitatis istiusmodi pacto debetur.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Patet aperte solutio, si afferatur integrum testimonium B. Thomae. Vult ibi ostendere S. Doctor, utrum seditio, quae scilicet, ut art. praec. definivit, directe opponitur unitati et paci multitudinis, sit nec ne mortale peccatum. Responsio est affirmativa, eamque ita probat Aquinas. " Seditio opponitur unitati multitudinis, idest, populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus 2. *De Civ. Dei*, c. 21., et lib. 19. c. 21. quod *populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum.* Unde manifestum est, unitatem, cui opponitur seditio, esse UNITATEM IURIS et communis utilitatis. Manifestum est ergo, quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono; et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. „ Huc usque Angelicus. Ex quo patet, per illas voces, *consensu iuris sociatum*, nullatenus intelligi pactitium consensum in proprium finem iustitiae legalis, ut interpretatur obiiciens, sed communionem seu *unitatem iuris*, ut expresse exponit S. Doctor, quatenus scilicet populus in hunc finem ex naturae instituto coalescit in civitatem, ut iura singulorum, mutua eorumdem ope, sarta sint atque intacta, quod certe verissimum est. Vox itaque *consensus* idem omnino significat in praesenti ac vox *conspiratio*, quae usurpatur in communi definitione societatis [209], atque adeo consimili plane ratione explicari debet. Accedit quod Ciceroniana definitio populi, quae hic affertur, manifeste loquitur de quodam ligamine iuris, quod permanet, quamdiu manet populus, cuiusmodi est etiam *communio utilitatis* quae ibi commemoratur. Atqui procul dubio pactitius consensus de quo adversarii, est quidpiam quod initio tantum exi-

stere debet, quando scilicet civitas formatur vel aliquis in numero civium cooptatur. Postremo, satis est coniicere oculos in duplex caput, quod ex opere Augustini *De Civitate Dei* hic citatur, ut manifestissime appareat, hic nullo modo esse quaestionem de istiusmodi pactitio consensu, sed solum de *vinculo iustitiae*, sine quo nulla respublica subsistere potest, cum praesertim nulla ibi fiat mentio de eo quod formaliter civitatem constituit, sed de necessitate iustitiae, ut non quilibet populus existat, sed qui reipsa obtineat finem cuius obtinendi gratia a natura est adunatus: certum enim est atque evidens hanc iustitiam nullatenus exerceri nisi voluntaria operatione.

Instabis. S. Augustinus saltem in ea videtur fuisse sententia (*Confess.* lib. 3. c. 8.), ubi ita loquitur. *Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut* PACTUM *inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur.* Nihil clarius hac in re videtur dici posse.

Respondeo. Obiiciens parum caute ad recitata verba Augustini appellat, quo collabentem suam sententiam auctoritate tanti Doctoris suffulciat. Nam post paucas interiectas lineas, ut probet S. Augustinus, posse Deum praecipere quidpiam, quod prius nulla lege erat praeceptum, ita loquitur. *Si enim Regi licet in civitate cui regnat iubere aliquid, quod neque ante illum quisquam, nec ipse unquam iusserat; et non contra societatem civitatis ei obtemperatur, immo contra societatem non obtemperatur:* GENERALE QUIPPE PACTUM EST SOCIETATIS HUMANAE OBEDIRE REGIBUS SUIS: *quanto magis Deo regnatori universae creaturae suae, ad ea quae iusserit, sine dubitatione serviendum est? Sicut enim, in potestatibus societatis humanae, maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus.* Citra dubitationem ullam, Augustinus his verbis loquitur de ipso naturali debito, quo cives omnes adstringuntur, parendi iustis legibus quae per socialem auctoritatem feruntur. Iam vero, certissimum est, hanc obligationem esse de iure naturali, non autem ex humana voluntate provenientem, ut catholici omnes contra Hobbesium et Rousseavium fatemur: ob quam causam omnes concedere de-

bemus, politicum principatum, absolute et secundum se consideratum, esse a Deo immediate, ut auctore naturae, ut ostendunt Suarez et Bellarminus quos suo loco citabimus. His tamen non obstantibus, S. Augustinus inquit, *generale esse* PACTUM *societatis humanae obedire regibus suis.* Quare, ni velimus tantum Doctorem pertrahere in sententiam a catholica doctrina plane abhorrentem, *pacti* nomen latiore quadam acceptione interpretari oportet. Id porro optime fit, si ea voce in recitatis verbis accipiamus ipsam naturalem *constitutionem civitatis*, seu *legem impositam* toti humanae societati, eamque *agnitam* ab omnibus gentibus: talis quippe est lex de obedientia praestanda legitimae auctoritati. Hoc modo etiam optime intelliguntur verba eiusdem S. Doctoris quae in obiectione fuere recitata. Scilicet cit. cap. *Confess.* distinguit Augustinus duplex genus flagitiorum. Quaedam sunt omnino contra *naturam*, *qualia*, inquit, *Sodomitarum fuerunt:* atque etiam, citra ullam positivam et humanam constitutionem, universaliter vitanda sunt ubique, semper, et ab omnibus, utpote naturali et divina lege prohibita. Sunt contra nonnullae actiones secundum se iure naturali nec praeceptae nec prohibitae, quae licite vel illicite fieri possunt, pro *diversitate morum* cuiusque civitatis vel gentis: sunt scilicet illae quae positiva consuetudine aliave humana lege evadunt praeceptae vel prohibitae. Affirmat itaque Augustinus, eiusmodi positivas praeceptiones vel prohibitiones observari quoque debere, ut *pactum inter se civitatis non pro libidine cuiusque violetur.* Quale pactum? Illud procul dubio, de quo paulo ante, *obediendi* scilicet *iustis legibus quae publica auctoritate feruntur.* Hoc vero pactum tantum differt a Pufendorfiano contractu, quantum natura eiusque Auctor differunt a libero placito humani arbitrii. Postremo observa, familiare esse S. Augustino, ut in descripta lata acceptione hanc vocem usurpet. Sic ex. gr. *De Civitate* lib. 16. c. 27. mirabilis cuiusdam *pacti* meminit Dei cum Adamo. Expendens enim illud Gen. XVII. 14: *Delebitur anima illa*, h. e. cuius caro non fuerit circumcisa, *quia pactum irritum fecit:* sic loquitur. *Omnes in illo testamentum Dei dissipaverunt in quo omnes*

peccaverunt. Porro his verbis nomine pacti non certe intelligere tenemur quamdam veluti *conventionem* initam inter Deum et Adamum, unde sic explicetur transfusio peccati originalis: talis quippe conventio est novum figmentum eorum, qui nihil explicare possunt nisi per pacta. Intelligitur itaque generale *decretum* quo Deus constituit Adamum caput physicum simul et iuridicum totius humanitatis in ordine ad bonum iustitiae originalis, prout explicant theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 1. 2ae. q. 81. a. 1.), ubi ne verbum quidem de istiusmodi *conventione.*

425. ***Obiectio IV.*** Multiplicatio familiarum et domorum, etiam supposita vicinia loci et unitate territorii, si fiat praecisio ab aliquo pacto expresso vel tacito, quo velint in proprium civitatis finem coire, non exhibet nisi quoddam merum aggregatum per accidens plurium domesticarum communitatum. Atqui tale aggregatum non est societas civilis. Ergo, ut haec efformetur, descriptum pactum necessario intervenire debet. Ita nonnulli post Suarez (*De Opere sex dierum*, lib. 5. c. 7. n. 3.).

Respondeo. *Dist. mai.:* si simul abstrahatur a congenita sociabilitate naturae humanae, *conc.;* si descripta multiplicatio et vicinitas consideretur una cum naturali ordinatione hominis ad societatem, cum imperfectam seu familiam, tum etiam perfectam seu civitatem, *neg. Conc. min. Dist. pariter conseq.:* tale pactum intercedere debet, si societas civilis foret quoddam quasi artefactum humanae industriae, ut societates ceterae, puta commerciales, litterariae, etc. *conc.;* si sit quidpiam per se profluens ex natura humana, *neg.*

Ipse Suarez ut ostendat potestatem politicam immediate procedere a lege naturae, hoc principium fundamenti loco recte adstruit. " Haec communitas (domestica), ut supra etiam tetigi, non est sibi sufficiens, et *ideo ex natura rei necessaria etiam est in genere humano communitas politica, quae civitatem saltem constituat, et ex pluribus familiis coalescat;* quia nulla familia potest in se habere omnia ministeria et omnes artes necessarias ad vitam humanam, et multo minus potest sufficere ad assequen-

dum omnium rerum necessariarum cognitionem. Item, quia si singulae familiae essent inter se divisae, vix posset pax inter homines conservari, nec iniuriae possent ordinate propulsari. Et ideo Cicero in lib. *De Amicitia* dixit: *Nihil principi Deo in rebus humanis esse gratius, quam homines habere inter se societatem ordinatam et perfectam, quae civitas*, inquit, *dicitur.* „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 1. n. 3.) Haec certe sunt rectissime dicta, sed simul manifeste ostendunt, esse praeter et contra naturalem ordinem, ut familiae, de quibus sermo est in obiectione, forment confusam illam multitudinem et aggregatum per accidens quod ibidem proponitur. Perperam itaque recurritur ad expressum vel tacitum pactum humanae voluntatis pro effectione rei, quam ipse naturalis ordo iam constituit.

Instabis. Descripta multitudo et vicinia familiarum, dempto pacto de quo loquimur, ad summum inducere potest aliquam amicitiam et familiaritatem, non tamen moralem unitatem vel communitatem, ut usu etiam comprobari potest in duabus vel tribus familiis vel monasteriis in deserto viventibus in propinquis locis. Ergo ut ea unitas vel communitas oriatur, tale pactum necessario requiritur.

Respondeo. *Nego antecedens et paritatem quae ei adiungitur.* Procul dubio est plane ineptum exemplum de tribus familiis aut monasteriis in deserto viventibus. Ut enim dictum est [409], communitas hominum perfecta, quae civitas vel civilis societas dicitur, multo largiora subsidia ex naturae instituto offert, quam quae suppeditant binae vel ternae familiae aut monasteria quae obiiciuntur, adeoque longe maiore numero constare debet, qui satis superque sit ad plene satisfaciendum humanis necessitatibus evolvendasque vires quibus homo ad perfectionem sibi consentaneam nititur. Potest igitur in his tribus familiis, vel, si placet, etiam monasteriis, inveniri quidam quasi nucleus qui in civitatem excrescat, sed minime est civitas, seu civilis societas. Quod autem, supposito incremento de quo loquimur, cum ea vicinia aliisque adiunctis quae in praesenti obiectione consideramus, praeter illam qualemcumque amicitiam et familiaritatem quam obiiciens imaginatur, vera existant iura et officia

civilia, totidem argumentis ostenditur, quot sunt ea, quibus [208 sqq.] evicimus, hominem ex naturae instituto, per se loquendo, esse partem societatis cum domesticae tum civilis. Lege rursus S. Thomam (*De Regimine Principum.* lib. 1. c. 1.), ubi pro uno eodemque habet, quod homines ex naturae instituto *simul* convivant, et quod ex eodem naturae instituto *socialiter* vivant: quod quidem nullo modo cohaeret cum anarchia illa quae ab obiiciente supponitur.

Instabis rursus. Vinculum proprium societatis civilis est quidem ex naturae intentione moraliter necessarium in genere humano, sed relate ad singulos homines singillatim sumptos non est naturali iure praeceptum: quemadmodum aliquid huic rei simile contingit quoad vinculum coniugale. Ergo quemadmodum domestica societas non initur, nisi ex mutuo pacto coniugum, sic etiam nonnisi intercedente consimili pacto civitas constitui dicenda est.

Respondeo. *Dist.* 1^{am} p. *anteced.*: quatenus scilicet in nullis rerum adiunctis antecedenter ad proprium consensum existat eiusmodi naturae praeceptum, *neg.;* quatenus nonnulla dari queunt rerum adiuncta in quibus minime urgeat tale praeceptum, *subdist.:* et hoc contingit ut plurimum, *neg.;* et hoc contingit raro admodum ac omnino per accidens, *conc.* Quoad 2^{am} p. *antec.*, *nego omnino paritatem.* Sub data distinctione et negatione, *nego consequens.*

Ut egregie dixit Aristoteles, et alibi retulimus [215 fin.], qui non est pars civitatis, *vel fera*, *vel Deus est*, quia scilicet vel ita est pravus, ut cum aliis convivere non possit, adeoque quasi fera abiici debeat, vel virtute plusquam humana pollens est sibi plane sufficiens sine aliorum consortio, adeoque quasi in Deum commutatur. Regulariter itaque loquendo, supposita sufficiente multiplicatione humani generis, ipso naturali ordine exigente, quilibet est pars alicuius civilis consortii plus minusve exculti, ut etiam constantissima et universalissima experientia notissimum est. Est itaque in hac parte magnum discrimen inter causam efficientem domus, et causam efficientem civitatis. Unicuique natura reliquit

plane liberum, ut maritali vinculo ligetur, vel contra caelebs in sua virginitate permaneat: quin hoc alterum, tamquam vitae genus perfectius, ab ipsa natura commendatur [368]. Inde autem manifeste consequitur, solo libero consensu alterutrum vitae statum iniri posse. Accedit praeterea speciale vinculum amicitiae, quo coniugalis societas constare debet, quod profecto minime existeret, si coactio intercederet ut quis eo vinculo ligaretur. Nihil autem eiusmodi contingit respectu consortii civilis, ut patet. Ceterum notandum est, non omnia membra societatis domesticae in eam cooptari ex proprio consensu. Certe, liberi sunt praecipua pars, immo et proprius finis, huius societatis; et tamen, citra ullum proprium consensum, in eam ingrediuntur, in eaque longo temporis tractu permanere debent. Famuli etiam non semper ex proprio consensu in familiam cooptantur [406, 407]. Praeterea, etiam quando ex tali consensu famulatui addicuntur, id quod proprie enascitur ex hoc contractu, non est ligamen sociale quod habent cum patrefamilias, sed sola relatio servitutis quae ad iustitiam commutativam spectat. Vide quae ante diximus [397, 402].

Urgebis denuo. Vicinia loci cum ceteris adiunctis huc usque memoratis, utpote indeterminata quaedam mensura, indeterminatum effectum, non vero determinatas varias civitates produceret. Atqui causa per se in concreto civitatem efficiens non potest eiusmodi indeterminationem habere. Ergo.

Respondeo I. *Retorqueo argumentum.* Etiamsi supponamus civitatem oriri ex pactitio consensu, prout vellent adversarii, magna tamen tum quoque indeterminatio existeret, si istiusmodi tantum consensus spectetur, sive quoad personas individuas quae civitatem componere debent, sive quoad formam determinatam gubernationis qua regi debet. Suarez loc. proxime cit. contentus est quodam pacto *expresso vel tacito iuvandi se invicem;* quod procul dubio res est maxime indeterminata, ut patet ex terminis. Quocirca

Respondeo II. directe. *Dist. mai.:* si hoc consideretur in abstracto, prout fit a philosopho in proprio cubiculo

his de rebus disserente, *conc.;* si consideretur secundum naturalem evolutionem, qua in concreto et individuo familiae excrescunt in civitatem seu perfectam societatem, *neg. Conc. min. Neg. conseq.* Etiam in rebus physicis, si spectetur in abstracto evolutio propria organismi cuiusque plantae, vel animalis, nullatenus profecto definire licebit qua determinata magnitudine, figura, etc., in individuo constare debet: haec siquidem omnia multum pendent a diversitate adiunctorum loci, temporis, etc. Id a fortiori dici debet de naturali evolutione societatis, dum ex imperfecta seu domestica excrescit in perfectam et publicam. Quare optime rursus cl. Th. Meyer. " Ut societas, inquit, actu qua talis esse incipiat, opus est aliqua causa seu activitate qualicumque, per quam constituatur, et quam propterea *constitutivam* vocamus. *Haec autem in concreto varia est pro varia historica origine cuiusque civitatis.* Oritur enim societas aut formali aliquo contractu, quo homines libero consilio ad finem communem constanter prosequendum sese mutuo obligant, aut citra omnem eiusmodi contractum, paulatim, organice et quasi per modum cuiusdam moralis crystallisationis succrescit, non tam formaliter quam materialiter in talem effectum conspirantibus causis innumeris et variis, partim naturalibus, partim historicis, non sine multiplici hominum etiam *libera* cooperatione, sed *indirecta* et quodammodo fortuita. In *priore* casu activitas constitutiva est ipse liber consensus eorum, qui sociantur ; in altero autem, qui nonnisi in societatibus naturaliter necessariis evenire potest, est ille ipse complexus causarum, quae omne formale consilium constituendae societatis praeveniunt et ad societatem inter determinatos homines efficaciter stabiliendam divino gubernante consilio concurrunt, quin ullus in hunc finem *liber et communis* consensus praeiverit. *Assensus* vero generalis necessarius, qui factum eiusmodi *consequi* solet vel tamquam iure naturae praeceptus revera adesse supponendus est, sane nec illius facti vera causa *efficiens*, nec per se *constituens* recte dici potest. „ (*Op. cit.* n. 361.) Et paulo infra (n. 426.) in eamdem rem accommodatissime ita

prosequitur. " Non omnis qualiscumque cooperatio hominum etiam in individuo libera, neque privati contractus successive a multis propter solum aliquod privatum commodum initi, e quibus utique organice praeter omnem intentionem singulorum paulatim conflari coetus civilis potest, pro hominum *communi consensu*, aut pro *pacto sociali libero* haberi debent, quo scilicet omnes *directe ad hunc finem conspiraverint, ut civilis societas constituatur*. Causae namque naturales, quae moralis ordinis sunt, ita inter homines effectum suum generalem producere solent, ut in suis particularibus elementis neque multiplicem actionum contingentiam, neque libertatem excludant, sed contra omnino supponant. Verum quod ita cooperante hominum voluntate aut *cum* eorum consensu resultat, non idcirco iam *per* eorum voluntatem aut *ex* consensu fieri, multo minus arbitrarium hominis inventum esse dicendum est. "

426. ***Obiectio V.*** Saltem concedendum videtur ex descripto pactitio consensu oriri societatem, quando haec exurgit ob coactionem etiam iustam alicuius potentioris, puta, quoties una civitas iure belli sua propria independentia privatur et sub potestate victoris constituitur. Tunc enim haec nova societas quae enascitur, fundatur in actibus liberis eorum qui iustam causam bello dederunt; hi enim eo ipso quod iniuriam illatam resarcire nolunt, implicite in illam vindictam et subiectionem consentire censentur, adeoque libere societatem eam novam constituere volunt.

Respondeo. *Nego assertum eiusque probationem.* Haec obiectio sive instantia est frivola omnino nulliusve momenti. Consimili enim ratiocinandi modo probaverit quispiam, ex consensu peccatoris, ut ex propria causa efficiente, haberi quod mulctetur, poena quidem gehennae a Deo, poena vero capitis a publica auctoritate. Etiam uxor dicenda erit propria causa efficiens maritalis potestatis quae viro competit in eam, siquidem consentiendo in matrimonium implicite consentire censenda est in subiectionem sui sub potestate mariti quae ex matrimoniali vinculo enascitur. Posset quoque hoc modo demonstrari,

ipsam societatem qua fideles coniunguntur invicem, eorumdemque subiectionem sub Romano Pontifice, habere suam propriam causam efficientem in consensu eorum qui baptizari volunt, siquidem non potest quispiam charactere baptismi esse insignitus, quin vinculo memoratae societatis et subiectionis constringatur. Nemo autem non videt, quam puerilia, nedum inania, sint haec aliaque his gemina. Dico igitur, sistendo in casu de quo loquimur, ex actibus liberis eorum qui iustam praebent causam cur bellum in eos ineatur, per se non oriri nisi *demeritum* erga societatem quae his actibus offenditur. Quod vero hac vel illa poena mulctentur, oritur ex naturali iure vindictae sumendae. Si itaque fiat aliquando, ut iusta poena censeatur, propria independentia privare societatem quae bello causam dedit, haec expoliatio et consequens novum vinculum sociale suam propriam causam efficientem habebit in praefato iure praevalente, non vero in actibus liberis eorum qui offenderunt: hi siquidem, iniuriose sic agendo, suppeditarunt materiam tantum legitimo exercitio iustitiae vindicativae.

SECTIO IV.

Adumbratur interior structura sive organismus politici consortii.

427. Argumentum. Cum egerimus de duplici causa extrinseca civitatis seu civilis societatis, *finali* nimirum et *efficiente*, recta doctrinae consecutio modo postulat [*Pr. Ph.* 391], ut de principiis intrinsecus eam constituentibus agatur, quae, analogica quadam ratione, *materiali* et *formali* causae assimilantur. Haec tractatio multo latior est ac praecedens, neque perfunctoria sit oportet, ut idonea evadat ad gravissimam quaestionem pro merito solvendam de natura et origine politici imperii seu principatus. Hinc primo adumbrabimus, qualis esse debeat, ex legis naturalis praescripto, interior civitatis stru-

ctura, ac simul summatim comprehendemus quae ad materiale et formale principium eiusdem pertinent. Tum vero speciatim versabimus graviores quaestiones quae de origine, subiecto, transmissione ac differentiis civilis imperii ex principiis iuris naturalis definiri possunt. Primum praestabimus in hac sectione, alterum in sequentibus.

428. **Analogiae proportionalitas corpus inter organicum et civitatem.** Age vero, quo facilius capiantur quae mox dicemus, revocare oportet quod alibi innuimus [210, I], societatem videlicet quamcumque, in ordine morali, proportionali quadam ratione se habere, ac *corpus* et *persona* in ordine physico. Appellatur quidem *corpus* ob diversitatem partium et earumdem mutuam connexionem sive unitatem quibus constat, *persona* autem ob rationalem modum operandi et propria iura ac officia quae in societate, ut societas est, elucent. Iam vero, quando praecipue sermo est de societate magna et perfecta, qualis cernitur in civili consortio, non omne corpus ad hanc analogiae proportionalitatem explicandam usurpatur, sed *organicum* dumtaxat, humanum praesertim, in quo evolutior et perfectior organismus apparet, quique cum propria personae dignitate apte cohaeret. Ratio optima est ob duplicem praecipue similitudinem proportionis, quae utrobique viget. Prior in eo consistit, quod quemadmodum corpus organicum partibus constat heterogeneis peculiari structura donatis, quae insita virtute operantur pro scopo singularum proprio, accommodate tamen ad commune bonum et immutabilem typum totius corporis ac speciei ad quam pertinet [*Met. Sp.* 60 seqq.]; ita etiam perfecta societas inflectit quidem actiones suorum membrorum ac moderatur in ordine ad communem finem in quem conspirare debent, sed minime perimit propriam et insitam activitatem sive individuorum, sive minorum associationum, quibus coalescit pro assecutione particularium finium seu bonorum, quae a communi bono seu fine totius societatis non solum non desciscunt, sed ei potius opitulantur. Posterior autem similitudo existit quoad subordinationem unius partis, inferioris scilicet, ad aliam quae principalior est et ad movendum et re-

gendum aptior, ut maxime videre licet in homine (quae est similitudo allata a S. Thoma), in quo, inquit, *anima regit corpus*, *atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur: itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput.* (*De Regimine Principum*, lib. 1. c. 1.) Sic etiam in societate, perfecta praesertim, ne sit turba quaedam confusa sine ulla unitate iudiciorum et operationum, necesse est, ut sit pars movens et regens, quae dicitur *superior*, ac pars mota et recta, quae propterea priori *subdatur*.

429. **Bini errores refellendi.** Quae modo diximus, genuinam conceptionem exhibent, quae de propria indole et interiore structura civitatis, communi ipsius naturae sensu, sua sponte praeformatur. Eam tamen, ut alias bene multas eiusmodi, confusas quidem, sed verissimas conceptiones, aetas quam vivimus, ex humana mente excidere mallet, in eius locum sufficiendo duplicem gravissimum errorem, politici scilicet *centralismi* quem vocant, et *anarchiae*. Ad hunc posteriorem modum errandi pertinent qui, duce praesertim Rousseavio, individualem libertatem cuiusque hominis plus aequo exaggerantes, et specificam cum individuali aequalitate hominum confundentes, de medio auferunt quamcumque veri nominis humanam auctoritatem cui parere oporteat. Huc spectat Prop. 60. Syllabi: *Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa;* quam Pius IX reprobavit in Allocutione *Maxima quidem*, d. 9. Iunii 1862. Patronus prioris erroris praecipuus inter recentiores celebratur Beccaria, qui societatem civilem assimilare voluit machinae cuidam inorganicae, seu corpori plane inanimi quod solo aggregato atomorum constet. Hinc, tamquam immediata membra, quae regimini societatis civilis directe substent, voluit esse ipsa individua separata, abstractione scilicet facta ab ipso naturali vinculo familiae seu domesticae societatis. Patet, hunc errorem esse oppositum praecedenti, tametsi uterque ex eadem fabula proficiscitur de *statu naturali*, quem ante innuimus [417] et paulo infra uberius describemus. Quemadmodum enim primus error nullam veri nominis potestatem seu aucto-

ritatem politicam agnoscit, sic posterior e converso hanc potestatem ita exaggerat, ut in se absorbeat ipsam legitimam individualem libertatem quae cuique a natura conceditur, et familiam cum sua propria potestate non admittit nisi per modum cuiusdam quasi surculi ex politico imperio resecti. Sit itaque

THESIS XX.

Constitutio civitatis organica sit oportet, non mechanica. Eius porro membra potissima atque immediata sunt ex naturae instituto, per se loquendo, non individua separata, sed familiae.

430. ***Probatio I. partis.*** In eo differt organismus a mechanismo, ut paulo ante dictum est, quod in mechanica constitutione partes assumantur secundum se inertes, quaeque artificiose disponuntur ad mere exequendum motum impressum a vi quadam exteriore; dum contra quae organice coalescunt in unum, propria et insita virtute minime destituuntur, qua operentur diversimode pro scopo singularum proprio, tametsi sub regimine principalioris cuiusdam partis, ut ad commune bonum totius organismi conspirent. Atqui naturalis constitutio civitatis non priorem activitatis modum, sed alterum exhibere debet. Probatur haec assumptio dupliciter.

I. Inspecta propria conditione membrorum quae civitatem efformant. Societas enim politica non rebus sed personis constat, et processu naturali a minoribus societatibus exurgit. Hae vero personae ac minores associationes, cum in civitatem vel regnum excrescunt, praeexistentia iura non amittunt sed perficiunt, et ideo ex civili vinculo superaddito debent ea et facilius exercere et plenius evolvere, ut patet ex ipso fine quem natura civitati praestituit [409 sqq.]. Ad haec autem iura maxime pertinet, ut ipsae congrua libertate minime priventur qua

operentur et mutuo se iuvent pro honesto aliquo fine consectando, qui a communi civitatis bono non deerret. Non debent itaque spectari quasi totidem corpora inertia ad instar rotarum, quae non sint nisi instrumenta ad exequendum motum aliunde impressum, puta ab iis qui civitatem gubernant.

II. Idem ostenditur, si ipsum proprium emolumentum civitatis, qua tale, considerctur. Finis enim civitatis est maxime complexus, et diversi ordinis bona complectitur, quae multiplici eaque plerumque diversa ratione obtineri possunt, ut patet ex his quae de proprio fine civitatis iam disputavimus. Atqui ad congruam assecutionem huius finis maxime requiritur, ut singula civitatis membra sinantur proprio spontaneo motu vivere et progredi in ordine ad speciales fines consectandos quos sibi proponunt. Nam, si tali activitate privarentur, vel nihil foret satagendum de istiusmodi particularibus bonis, quae scilicet pertinent ad artes, industriam, commercia, scientias, aliaque his gemina, vel activa procuratio istorum bonorum tota absorberi deberet a gubernatore civitatis, qui quasi communis et unicus motor cetera membra impelleret quasi pura instrumenta. Atqui utrumque nocet quamplurimum congruae assecutioni finis civitatis. Et quoad primum quidem res est manifesta. Nam communis prosperitas totius civitatis magna ex parte enascitur et quasi conflatur ex particularibus istis bonis ad artes et scientias spectantibus quibus privatae personae et particulares associationes navant operam. Si itaque haec negligantur, eo ipso communis totius civitatis prosperitas magna ex parte deficiet. Quoad alterum res ita ostenditur. Nam pro debita assecutione talium bonorum oportet cognoscere et recte aestimare tum ea singula bona, tum opportuniora media iis assequendis idonea, nec non diversa alia adiuncta individualia in quibus versantur personae relate ad haec bona et haec media. Atqui moraliter est impossibile, ut tanta cognitio et aestimatio reperiatur in uno gubernatore civitatis, tametsi supponatur sapientissimus, quod ceteroquin raro admodum accidit.

Haec altera ratio non solum aperte ostendit rem,

verum etiam aperit fallaciam eorum, qui ad oppositum *centralismum* stabiliendum, quasi typum constitutionis civilis, proponunt ordinem existentem in exercitu, qui certe non organismum sed mechanismum potius imitatur. Discrimen est apertum. Finis enim exercitus est maxime simplex; huc enim tendit dumtaxat, ut vim hostilem superare possit, ad quod maxime confert istiusmodi mechanismus. Finis contra civilis consortii diversa omnino genera bonorum complectitur, ad quae assequenda requiritur multiplex et diversus modus activitatis, qui certe, ob rationem expositam, nonnisi in constitutione organica cernitur. Hinc historice constat, eas ipsas civiles societates, quae in sua formatione causa belli ad modum cuiusdam ingentis machinae coagmentatae fuerunt, pacis tranquillitate bello succedente, priorem mechanismum in communem ceteris societatibus organismum processu temporis commutasse, ut videre licet in his quae aetate media ex irruptione barbarorum in hac nostra Europa prodierunt.

431. ***Probatio II. partis.*** In hac altera parte sermo est de his membris, quae, *per se loquendo*, sunt potissima eaque immediata membra civilis consortii. *Per accidens* enim fieri potest, ut quispiam non pertineat ad ullam familiam, sed separatus omnino degat. Tum vero is etiam foret pars politicae societatis et civis reipsa censeri deberet. Sermo est etiam de membris *potissimis*, quae scilicet ex intentione naturae primario pertinent ad civitatis organismum: ceterae enim associationes seu peculiaria consortia pertinent quidem et ipsa, ut ostensum est, ad propriam structuram civitatis, sed quasi secundario et per modum cuiusdam *coloniae*, ut ait Aristoteles (1. *Polit.* c. 1.), domesticae societatis. Sic itaque intellecta haec assertio, proxime ducitur ex duplici principio iam ante constabilito. Primum est ipsa naturalis evolutio congenitae sociabilitatis, qua homo ad convivendum cum aliis per se impellitur. Demonstravimus enim [213], naturalem hominis sociabilitatem, ipso naturali ordine sic exigente, primo quidem, tametsi imperfecte, in familia, tum vero et perfecte in civili consortio evolvi et ad actum adduci.

Ergo, ipsa inspecta naturali efformatione civitatis, haec in tantum individuis efflorescit, in quantum individua iam ante familiis alligantur. Proxima itaque elementa civilis consortii sunt familiae, non individua. Alterum principium, unde haec veritas manifeste colligitur, est finis civitati a natura praestitutus. Hic enim per se respicit exteriorem ordinem *publicae* prosperitatis [412]. Atqui si, per se loquendo, immediata elementa civitatis forent individua separata, non vero familiae, per se respiceret exteriorem ordinem prosperitatis cum publicae tum privatae seu domesticae: quod quidem falsissimum est, siquidem ex naturae immediata institutione paterfamilias, non vero caput civitatis, curam habere debet ordinis oeconomici [394].

Nec valet obiicere cum Beccaria, amorem familiae seu domesticum tendere in perniciem civitatis, eo quod in causa esse potest quare bonum familiae anteponatur bono patriae. Etenim imprimis tantum abest, ut amor domesticus nocumentum afferat communi bono totius reipublicae, quin hoc praeprimis ex illo dependet. Civitas enim ex familia fundamentum ac vitam accipit, secundum ipsam institutionem naturae; ac procul dubio illi solent esse boni et optimi cives, qui domestica vincula minime disrumpunt, sed sancte pertractant. Praeterea, falsum est amorem ordinatum familiae esse in causa quare bonum privatum eiusdem anteponatur communi bono totius patriae, quemadmodum nec amor ordinatus suimetipsius in causa est quare bonum proprium praeferatur bono communi. Ut enim optime notavit Angelicus: " Quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur... Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione. „ (*Summa theol.* 1. p.

q. 60. a. 5.) Nec refert, quod aliquando secus accidat, ut scilicet privato commune bonum postponatur. Id enim non cursui naturali rerum, sed perversae voluntati tribui debet, adeoque non debet esse ratio quamobrem detrahatur quidquam de ordine in natura fundato.

Instabis forte cum eodem Beccaria, id saltem commodi haberi in opposita opinione, ut scilicet ita subiectio in familia repeti queat a pactis et contractu, sicque liberi subiiciantur parentibus libere et ut de bonis paternis participent. Accedit praeterea, quod familia solet ducere ad monarchiam. Respondeo, familiam non ad monarchiam tantum, verum etiam ad democratiam ducere, ut videre licet in Statibus foederatis Americae. Quae autem adduntur de subiectione libera filiorum erga parentes orta ex pactis et contractibus, nugae procul dubio sunt philosopho plane indignae: ut enim ostensum est [394], subiectio illa immediate oritur a naturae lege, non a pacto, multoque minus, ut in obiectione additur, si istiusmodi pactum spectetur, ut contractus quidam bilateralis, qui prolem adstringat ad obediendum parentibus, hos vero ad sua bona ei communicanda. Proles certe, quae ad parentes diligendos et honorandos ex sola spe haereditatis permoveretur, res foret monstruosa undequaque in ordine morali, et ab humana, nedum civili, dignitate omnino aliena.

THESIS XXI.

Ut homines in civili consortio stabiliter maneant, necessaria est vera quaedam potestas iurisdictionis, eaque concreta et visibilis, qua ipsorum actiones ad commune civitatis bonum efficaciter ordinentur.

432. ***Demonstratio.*** Quid nomine *potestatis iurisdictionis* generatim intelligatur, et in quo differat a *dominio proprietatis*, alibi indicavimus [309]. Ea erit con-

creta et visibilis, si in subiecto quopiam existat (sive physice sive moraliter uno), quod a membris, quae civitatem componunt, modo connaturali humanae naturae, sub forma scilicet exteriore et sensili, dignosci queat, ut eius ordinationi subdantur. Dicimus itaque, talem potestatem necessariam esse, ut civile consortium stabilem vitam vivat, non vero fluxam et brevi desituram.

Generalis ratio haec est. Quo civile consortium stabilem vitam vivat, necessaria est socialis eaque constans cooperatio civium in ordine ad communem civitatis finem prosequendum. Atqui eiusmodi socialis et constans cooperatio moraliter foret impossibilis, non existente potestate iurisdictionis, de qua loquimur. Ergo necessitas huius potestatis concedi debet, ut stabilis vita civilis consortii haberi queat. Propositio argumenti nota est ex terminis, supposita definitione generica societatis alibi declarata [209]. Probatur itaque assumptio ex triplici impossibilitate, quae secus vigeret, ut ea cooperatio civium haberi posset.

I. *Ex libertate humanae voluntatis.* Si enim spectetur humana voluntas *physice*, ea non est determinata nisi quoad bonum in genere, et beatitudinem, ut sic, appetendam, et haec quoque determinatio viget quoad specificationem tantum, non vero quoad exercitium [*Met. Sp.* 368]. Si autem consideretur *moraliter*, independenter a potestate, de qua loquimur, non aliud habet determinativum, nisi praecepta legis naturae, aut etiam praecepta ordinis dumtaxat oeconomici, quae scilicet fieri possunt a patrefamilias, ut est caput suae domus. Atqui manifestum est, neutrum satis esse, ut omnes voluntates civium stabiliter coadunentur in procuratione communis boni quod est proprium civitatis. Nam, etiam supposito duplici principio determinante quod assignavimus, manent adhuc indifferentes et indeterminatae in procuratione praedicti boni, praesertim si spectentur diversae et oppositae cupiditates, quae tot voluntates diversimode distrahunt atque adeo communem conspirationem omnino impediunt. Ad rem S. Thomas. " Quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis monitionis de facili moveri

non possunt, necessarium fuit, quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quae prius metu implebant. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit 1. *Polit.* c. 2., *sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium:* quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 95. a. 1.)

II. *Ex diversitate iudiciorum.* Etiam supposita unione voluntatum civium in ordine ad eumdem finem socialem, immo vero etiamsi magna rectitudine singulae fruantur et magno et sincero zelo communis boni totius politici consortii incitari supponantur, restat nihilominus, ut plurimum, summa diversitas iudiciorum in aestimandis mediis quae opportuna videantur ad eum finem consequendum, ut experientia notissimum est, etsi agatur de parvis omnino societatibus quae optimis sane membris conflentur. Hinc commune illud pronuntiatum: *Quot capita, tot sententiae.* Atqui dubium esse non potest, quin haec discrepantia iudiciorum de se pariat discordiam, quae quidem inimica est vinculi cuiuslibet socialis; nec potest aliunde ei remedium afferri, nisi existente aliqua auctoritate cui singula membra societatis obsecundent in ordine ad eligenda media, quae ea auctoritate determinentur ut communis finis obtineatur.

III. *Ex ipsa natura finis proprii civitatis.* Ut enim observavimus in thesi praecedente, hic finis est valde complexus, sive consideretur quoad diversa genera bonorum quae complectitur, sive consideretur quoad infinitam propemodum varietatem adiunctorum individualium quae in his ipsis bonis vigere possunt. Ex alia parte vero, ut socialis finis efficaciter procuretur, necesse est haec omnia in praxi determinentur; secus operatio concreta vel nulla foret vel conveniente unitate destituere-

tur. Non potest autem talis determinatio aliunde procedere nisi a potestate de qua loquimur. Hac itaque non existente, non possent convenienter adunari cives in stabili conspiratione in ordine ad finem proprium civitatis.

Confirmantur haec omnia ex *facto constanti et universali* omnium omnino societatum quae stabilitatem aliquam sibi vindicant, etiam longe minorem ea, quae propria est civitati. Semper enim et ubique in iis agnoscitur aliqua subiectio respectu alicuius capitis, ut videre licet in ipsa societate coniugali, qua nulla simplicior ac magis exigua. Id ipsum manifeste comprobat analogia ducta ex humano corpore, cui communi naturae sensu sociale corpus comparatur. Cum enim constet tot ac tam diversis viribus, quarum singulae ad peculiarem quemdam finem ordinantur, est tamen quaedam facultas princeps, cui ceterae subduntur in ordine ad commune bonum totius hominis procurandum [*Met. Sp.* 369, seqq.]. Quare B. Thomas necessitatem huius subiectionis agnoscit etiam pro statu innocentiae, si perdurasset. Facta enim distinctione inter dominium ut opponitur servituti, proprietatis scilicet, et simplicem praelationem gubernativam, negat quidem illud futurum fuisse in statu innocentiae quoad mutuas relationes inter homines, concedit vero alterum modum praelationis ut rem plane necessariam etiam pro eo statu. " Dominatur, inquit, aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. *Socialis autem vita multorum esse non potest, nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum: et ideo Philosophus dicit in princip. Polit., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.* (1) Secundo, quia si unus homo

(1) Hanc rationem quam his verbis brevissime perstringit B. Tho-

habuisset super alios supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum. (*Summa th.* I. p. q. 96. a. 4.)

433. Corollaria doctrinae praecedentis. Ex dictis haec facile intelliguntur.

I. Asserta potestas gubernativa civitatis sic definitur: *Ius obligandi membra civitatis quoad finem eiusdem assequendum.* Convenit cum potestate quam ante consideravimus in patrefamilias [397], eo quod utraque iuris-

---

mas, alibi pulcherrime evolvit, nimirum in primo capite primi libri Opusc. *De Regimine Principum*, qui liber citra controversiam pertinet ad S. Doctorem. quidquid demum sit de tribus insequentibus. Quoniam haec res est magni momenti, praestat integrum fere hoc caput ob oculos hic exhibere, idque in eum finem potissimum, ut manifeste pateat mutua connexio principiorum et conclusionum quae ad praesentem doctrinam spectant. Sic igitur ratiocinatur. — " In omnibus quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe perveniatur ad debitum finem. Non enim navis, quae secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. — Est autem unicuique hominum naturaliter insitum lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed sibi ipsi unusquisque esset rex sub Deo summo Rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi in suis actibus seipsum dirigeret. Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat.... Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti... — Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat, necesse est, in hominibus esse, per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens: sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum inten-

dictionem includit. Differt autem dupliciter. Primo quidem, quoad *subiecta* in quae exercetur. Nam potestas regitiva patrisfamilias, ut est patria vel maritalis, exeritur in personam physicam, prolis scilicet susceptae, vel uxoris: quare sic inspecta ordinatur ad bonum individuale alterutrius. Quatenus autem respicit commune bonum totius domus, exercetur quidem in personam moralem, quae scilicet cernitur in domestica societate, ut societas est; sed non praetergreditur ordinem privatum, qui intra can-

---

deret. Quod considerans Salomon dicit Prov. IX. 14.; *Ubi non est gubernator, dissipabitur populus.* Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est, quod proprium et quod commune: secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod moveat ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus, quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum, per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitivum... — Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi: in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent: in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae. Sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis, et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, idest civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur; habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quod aliquando reges populorum patres vocantur. „ — Huc usque Angelicus Doctor. Etsi vero hic sermo praecipue est de societatibus quae sub forma monarchica sunt constitutae, si tamen fiat praecisio ab hac determinata forma regiminis, doctrina, quam exscripsimus, est omnino generalis, et quadrat prorsus in humanam societatem, quaecumque demum sit forma sub qua auctoritas possideatur et exerceatur.

cellos domesticos continetur, quique est proprius societatis imperfectae. Contra, politica potestas exeritur in homines, ut sunt membra societatis perfectae, et ideo respicit commune bonum talis societatis. Hinc differunt secundo, quoad *efficaciam*. Longe enim plura praestari possunt a potestate politica, quam a simplici potestate patrisfamilias: quandoquidem ordo publicus civitatis est longe magis complexus, quam qui intra domum continetur, ac proinde longe efficaciora media expostulat, ut videre licet in diversitate poenarum quae ab utraque potestate infliguntur.

II. Potestas politica, respectu civitatis, potest considerari vel in abstracto, h. e. secundum se, vel in sua concretione cum subiecto in quo residet. Si primo modo spectetur, optime assimilari potest *rationi et voluntati*. Quemadmodum enim ad voluntatem ratione directam spectat, movere ceteras vires, quibus homo perfruitur, ad commune bonum totius hominis individui; sic etiam politicae potestatis munus est, subiectas vires membrorum, quae moralem personam civitatis componunt, ad commune bonum eiusdem movere ac dirigere, ope scilicet legum quae in eum finem iuste feruntur. Sin autem altero modo ipsa consideretur, vocatur *Superior* aut *Princeps*. Tum vero communiter assimilari consuevit *capiti*, quod nomen etiam plerumque sibi vindicat. Ut enim in corpore humano caput est principale membrum, unde cetera potissimum diriguntur: sic etiam reipublicae caput ceteras partes socialis corporis proportionali quadam directione movet et dirigit. Uti vides, haec secundum analogiam dicuntur, nec propterea nimium extendi debent quoad illa etiam, in quibus analogiae proportionalitas deficit. Quidam tertiam addunt analogiam, *formae* scilicet, et quidem *substantialis*, ad *materiam*, quemadmodum, ex. gr., se habet anima ad corpus ea informatum. Existimant enim, multitudinem se habere ut materiam, sua forma adhuc privatam, qua in specie constituitur: munus autem formae istiusmodi tribuunt auctoritati, ut quae multitudinem unit, atque hac unione *constitutive* efficit ut naturam societatis ea multitudo induat. Quemadmo-

dum itaque, concludunt, deficiente anima, ne momento quidem permanet natura humana ; consimili etiam ratione, nulla vigere potest societas, quantumvis brevi tempore supponatur duratura, quae descripta potestate orbetur. Id mihi non videtur verum, in rigore loquendo, ob rationem quam [110, II] iam declaravi cum S. Thoma. Certe quidem Ecclesia est vera et perfecta societas, cuius suprema auctoritas residet in Romano Pontifice. Iam si quis urgere vellet postremam analogiae proportionalitatem, dicere deberet, Ecclesiam non amplius subsistere in ratione societatis, quamdiu, mortuo Romano Pontifice, nondum eius successor est electus : quod quidem falsissimum est. Idem dicas de societatibus civilibus quarum forma est monarchica, in consimili eventu. Quocirca sufficiat prima et altera analogia. Quod enim per modum formae *constitutivae* se habet in societate, est ligamen iustitiae legalis, ut loco proxime cit. descripsimus : in quo ligamine invenitur quidem *exigentia* auctoritatis, non tamen ipsa auctoritas *actu* constituta, quae idcirco potius se habet, quasi accidens quoddam proprium, quam ut pars essentialiter constituens.

III. Patet denique, perperam a quibusdam distingui finem proprium civitatis a fine proprio civilis potestatis; siquidem est unus idemque, licet *diversa ratione* procuretur ab auctoritate et a societate. Ab ea enim procuratur *architectonice*, ut ita dicam, ab hac vero *executive* potius. Ob hanc causam, ut alibi declaravimus [179], loquens B. Thomas de iustitia legali, quae respicit proprium et formale vinculum civitatis, inquit. *Et sic* (iustitia legalis) *est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative.* (*Summa th.* 2. 2ae q. 58. a. 6.)

SECTIO V.

An principatus politicus, generatim et per se spectatus, institutionis sit divinae an humanae.

434. Politicae auctoritatis uberior declaratio. Quaestio, quam modo tractandam suscipimus, haud immerito resoluta videri poterit, si quae in thesi proxime praecedente docuimus, coniungantur cum iis quae in altero volumine fuere praeiacta [208, seqq.]. Cum tamen res sit gravissimi momenti, oportet data opera et magna cum diligentia speciatim examinetur, et ab oppositis erroribus vindicetur. Atque imprimis accurate declarandus venit titulus ipse praesenti sectioni praefixus, ut sine ulla verborum aequivocatione sciatur quid et de quo quaeratur. Haec itaque diligenter adverte.

I. Auctoritas sive potestas politica generatim definita fuit [433, I]: *Ius obligandi membra civitatis quoad finem eiusdem* (civitatis scilicet) *assequendum.* Merito dicitur *ius obligandi*, siquidem in eo praecise potestas iurisdictionis, quae generali nomine *auctoritatis* significari solet, differt a potestate morali quae in ceteris iuribus importari solet. Auctoritas enim [187, III] est moralis potestas *gignendi* officium, et saepenumero etiam iura, si agatur scilicet de officio iuridico quod ea producatur. Alia iura e converso hanc vim non habent, etsi eis correlativa sint officia, quae naturali lege praescribuntur ut naturalis ordo iustitiae illaesus servetur. Cetera autem verba, quae in recitata definitione adiunguntur, apte secernunt potestatem iurisdictionis, quae propria est politicae auctoritatis, ab his iuribus, quae et ipsa sunt factiva obligationis, diversae tamen ab ea quam per se gignit politica auctoritas, cuiusmodi sunt iura, quae vigent in patrefamilias intra ordinem domesticum.

II. Descripta auctoritas, uti cetera entia realia, habet

suum proprium *esse* quo in rerum natura actu invenitur, et suam propriam *essentiam* seu quidditativam rationem qua in suo genere et specie constituitur, tametsi utrumque non physico sed morali modo in praesenti consideretur. Sedulo autem, sive quoad esse, sive quoad formalem rationem auctoritatis quam perpendimus, distingui debet duplex *considerandi modus*. Et primo quidem, si haec auctoritas spectetur in sua existentia, haec considerari potest *generatim* vel in *individuo*. Nam possumus generatim quaerere, utrum de lege naturae sit, ut in humano genere revera existat ius illud, quod auctoritatis politicae nomine importatur, etsi in particulari non disputetur de existentia politicae auctoritatis huius vel illius civitatis, huius vel illius regni ac provinciae. Complura enim sunt de lege naturae priore modo spectata, etiamsi ad eamdem legem minime pertineant, si in particulari considerentur, ut notavimus agentes de dominio proprietatis [324]. Sin vero auctoritas politica inspiciatur in sui formali ratione, dupliciter etiam de ea quaestio fieri potest. Vel enim spectatur *secundum se*, sive *absolute*, atque hoc modo ea tantum considerari debent, quae eiusdem definitionem ingrediuntur aut necessario inde profluunt: haec siquidem est consideratio rei *absoluta* [*Pr. Ph.* 335]. Vel contra spectantur diversae formae determinatae quas induere potest, aut determinatus modus quo in hac vel illa societate exercetur: tum vero dicitur considerari in *concreto*, h. e. in concretione ad determinatam formam et quasi faciem quam in hac vel illa societate prae se fert, vel ad determinatum usum quo in praxi adhibetur ab iis qui ea ornantur. Patet, hanc aliam duplicem considerationem esse plane distinctam. Potest enim auctoritas esse a Deo priori modo tantum, tametsi consimilem originem non habeat sub altero respectu, ut mox dicemus.

III. Politica auctoritas, etiam generatim et per se considerata, potest esse dependens vel independens. Ut enim alibi exposuimus [211, III], nihil prohibet, quominus aliqua civilis societas, etiamsi sibi sufficere posset ad finem humanae sociabilitatis obtinendum, evadat pars alterius maioris consortii. Quin hoc frequentissimum est:

qua ratione municipia consueverunt dilatari in provincias, provinciae in regna et imperia etiam amplissima. Hinc discrimen politicae potestatis dependentis et independentis. Quoties vero ea potestas dicitur independens, non excluditur omnis omnino ipsius subiectio respectu alterius societatis: ut patet in regnis quae, sine laesione propriae independentiae, tributum aliquod alteri regno solvere tenentur. Satis igitur erit ad hanc independentiam, ut leges quae feruntur, minime indigeant sanctione superioris cuiusdam potestatis, ut proprium effectum sortiantur, obligandi scilicet. Haec porro auctoritas politica eo modo independens *summum imperium*, et propter dignitatem, qua fulget, *maiestas* etiam nominatur. De hac praesertim est sermo in praesenti. *Praesertim*, inquam; quae enim dicemus, proportionali ratione valent etiam quoad potestatem politicam, tametsi sit a superiori alia potestate dependens, ut maxime contingebat in media aetate, non existente militari illo centralismo qui nunc temporis magis magisque in dies induci solet.

435. **Quo sensu politica auctoritas ad immediatam Dei institutionem revocetur.** Priore parte tituli huius sectionis sic declarata, explicandum modo venit, quo sensu divina *institutio* vel humana in praesenti accipiatur, quando quaeritur, utra sit propria et proxima causa potestatis de qua loquimur. Hanc rem nitide exposuit Suarez, sic inquiens. " Declarare prius oportet, quid sit, potestatem aliquam esse immediate a Deo, seu (quod perinde est) Deum esse immediatam causam et auctorem alicuius potestatis. Imprimis enim requiritur, ut Deus sit causa proxima sua voluntate conferens talem potestatem. Non enim satis est, ut Deus, tamquam prima causa et universalis potestatem tribuat. Nam licet illo etiam modo possit Deus aliquo modo dici immediate efficere et donare quidquid ab ipso tamquam a prima causa pendet, sive ratione proximae virtutis, sive ut immediatum suppositum, ut philosophi distinguunt; nihilominus hic modus immediatae effectionis in praesenti non satis est. Quia nulla est potestas, quae hoc modo non sit a Deo, ut a prima causa ac proinde immediata in illo ge-

nere: atque ita potestas etiam data immediate ab hominibus, a Rege vel Pontifice, datur etiam a Deo, ut prima causa immediate influente in illum effectum et in actum voluntatis creatae per quam proxime donatur. At vero talis potestas non dicitur simpliciter esse immediate a Deo, sed solum secundum quid; nam proxime ab homine datur et ab illo pendet. Tunc ergo dicitur potestas absolute data immediate a Deo, *quando solus Deus per voluntatem suam est causa proxima et per se donans talem potestatem:* et hoc modo in praesenti loquimur; alioquin frivola et inutilis esset disputatio. Imo ulterius duos modos distinguere oportet, quibus Deus potest et solet immediate, id est, sola sua potentia et voluntate aliquam potestatem conferre. Unus modus est, *dando potestatem ut ex natura rei necessario connexam cum aliqua natura rei quam Deus ipse condit.* Quod in physicis facultatibus facile potest considerari: nam Deus creando animam dat illi immediate intellectum et voluntatem, quia licet huiusmodi potentiae ex anima ipsa naturaliter fluant, tamen quia solus Deus animam immediate creat, dicitur etiam immediate conferre potentias quae illam consequuntur. Idem ergo est, servata proportione, in morali potestate. Nam potestas patris in filium moralis est, et a Deo ipso ut auctore naturae immediate confertur, non ut peculiare donum a natura distinctum, sed ut necessario consequens illam, supposito generationis facto: sicut e contrario subiectio filii ad patrem naturalis est et a Deo immediate, non ex peculiari institutione addita naturae, sed ut consequens ad talem naturam rationalem sic productam. Alio modo datur a Deo immediate potestas *per se, ut ita dicam, et peculiari donatione, non ut necessario connexa cum alicuius rei creatione, sed ut voluntarie a Deo superaddita alicui naturae vel personae.* Cuiusmodi possumus exempla quasi physica et moralia adhibere. Nam potestas proxima faciendi miracula quasi physica est, et tamen Deus illam immediate confert cui vult, non ex aliquo debito, sed ex consilio voluntatis suae. Potestas quoque iurisdictionis, Petro v. gr. data, moralis fuit et tamen Deus illam immediate, directe, ac per se con-

tulit. *Ratio autem distinctionis non est alia, nisi quia potestates ipsae possunt esse diversarum rationum et ordinum, et Deus potens est ad operandum et connaturali, et praeter ac supernaturali modo.* „ (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 3. c. 2. n. 2.) Ex his verbis perspicue patet, quid proprie sit id, quod in controversiam modo vocatur. Nimirum definire oportet, utrum in divina voluntate, hominem condente, ut cetera iura et officia legis naturae, hoc etiam per se inclusum contineatur, ut scilicet humanum genus non sola naturali lege unicuique per naturale rationis lumen intimata, nec solis praeceptis ordinis domestici a patrefamilias, ut talis est, impositis, sed per veram potestatem iurisdictionis, quam politicam vocavimus, regatur, quaecumque demum sit forma istiusmodi regiminis; an contra existentia talis potestatis et subiectio ei correlativa, tamquam proprium institutum humani arbitrii habendum sit, ac propterea humana voluntas quemadmodum hanc rem constituit, ita de medio auferre valeat, efficiendo scilicet ut nulli sint Principes quibus obedire teneamur. Voco autem *Principem* personam quamcumque, sive physicam sive moralem, in qua sit auctoritas quam politicam vocavimus.

436. **Systema Rousseavii.** Iam age, qui civile consortium, tamquam purum placitum humanae voluntatis exhibent, consimilem quoque originem principatui politico assignant, sine quo tale consortium vigere non potest. In hac proinde sententia, eiusmodi primatus ad institutionem pure humanam revocari debet. Nemo tamen praedictam theoriam, a Pufendorfio delineatam [417], ulterius promovit, quam J. J. Rousseau in suo famoso libro cui titulus: *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1761); cuius doctrinae germina iam ante fabulosissima ratione seruerat in opere inscripto: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753). Omissis naeniis et anilibus fabellis, quas huic tractationi immiscet, nec non compluribus aliis erroribus quoad humanam naturam, quos in Metaphysica reprobavimus, praecipua puncta, quibus praesens ipsius theoria continetur, haec sunt.

I. Omnes homines sunt essentialiter liberi atque invicem aequales. Huic autem libertati et aequalitati omnino repugnat et contradicit quaecumque subiectio unius hominis sub alterius potestate. Quidquid itaque sub eo nomine in medium inducitur, tamquam iniusta coactio et violentia merito repellitur et repelli debet. Ex quo principio manifeste consequitur, vel hominem redire debere ad *statum* suum *naturalem*, in quo scilicet sit omnino sui iuris et ab omni lege solutus, vel in eam dumtaxat societatem coire, in qua singulorum aequalitas et libertas in nullo laedatur, et in quo nemo obediat alteri nisi sibi dumtaxat, atque hoc modo liber, ut ante, permaneat.

II. His positis, huc redit problema sociale, ut scilicet talis forma politicae unionis investigetur, in qua sarta atque intacta maneat libertas quam descripsimus. Id autem tum demum obtinebitur, si quilibet socius se suaque omnia iura societati cedat, dummodo haec cessio sit plane absoluta et citra ullam restrictionem, eaque fiat non peculiari personae aut coetui, sed intregrae tantum communitati. Sic enim unusquisque civis, utpote aeque pars totius communitatis, ob hanc *reciprocitatem* cessionis ex parte aliorum, tantum recipiet quantum dedit, et sic nihil ex hac cessione amittet. (1)

(1) Praestat huc referre ipsa verba huius sophistae, quibus tam grande paradoxum adstruere conatus est. " *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui même, et reste aussi libre qu'auparavant, tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.* Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet, en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant sa liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. Ces clauses, bien entendu, se reduisent toutes à une seule, *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ;* car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre

III. Ex hac doctrina sequitur primo, auctoritatem civilem non proficisci nisi ex arbitrario hominum placito, nec aliud esse nisi numerum sive *summam voluntatum* (voluntas generalis) omnium qui in societate degunt. Sequitur secundo, populum esse essentialiter principem (primatus plebis) eiusque auctoritatem tam sacram esse, ut nec dividi, nec repraesentari, nec limite affici possit. Senatus contra ceterosque omnes, quibus exercitium eius-

---

onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer; car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tout. L'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin, chacun se donnant à tous, ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout.* À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité*, et prend maintenant celui de république, ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres *état*, quand il est passif, *souverain*, quand il est actif, *puissance*, en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets*, comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent, et se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision. „ (*Du contrat social*, liv. 1. ch. 6.) Complures ex his, qui expositae theoriae favent, eius cruditatem alii aliter emollire conati sunt et conantur. Omnes tamen in eo consentiunt, quod praecipuum est in tali systemate, ut nullam societatem, politicam saltem, censeant esse legitimam, nisi cui civis sua propria et libera voluntate expressa vel tacita nomen dederit, et cuius auctoritati consimili voluntate libera ipse se subiecerit.

dem ex populari suffragio demandatur, non esse nisi totidem officiales populi ab eius nutu pendentes, qui propterea pro lubitu ipsiusmet populi deponi ab officio et supplicio etiam extremo plecti possunt. Sequitur tertio, cives singulos seorsum sumptos, respectu descriptae auctoritatis, omni prorsus personalitate destitui. Oportet enim, ut dictum est, ut se suaque omnia sine ulla restrictione absolute conferant in communi, quo de eis liberrime disponat *voluntas generalis.*

437. Doctrina catholica. Adversus hunc cumulum errorum, qui mirum quantum hac nostra aetate grassantur, iura humanitatis atque ethicae naturalis tuetur Ecclesiae catholicae doctrina, quam Leo XIII sic proponit. " Non est magni negotii statuere, qualem sit speciem formamque habitura civitas, gubernante christiana philosophia rem publicam. Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest. Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens singulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore. Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo. Solus enim Deus est verissimus maximusque rerum dominus, cui subesse et servire omnia, quaecumque sunt, necesse est: ita ut quicumque ius imperandi habent, non id aliunde accipiant, nisi ab illo summo omnium principe Deo. *Non est potestas nisi a Deo.* Rom. XIII. 1. Ius autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum: aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem. Sed in quolibet genere reipublicae omnino principes debent summum mundi gubernatorem Deum intueri, eumque sibi-

metipsis in administranda civitate tamquam exemplum legemque proponere... Ita sane maiestatem imperii reverentia civium honesta et libens comitabitur... Spernere quippe potestatem legitimam quavis eam in persona esse constiterit, non magis licet, quam divinae voluntati resistere: cui si qui resistant, in interitum ruunt voluntarium. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Rom. XIII. 2. Quapropter obedientiam abiicere, et, per vim multitudinis, rem ad seditionem vocare, est crimen maiestatis, neque humanae tantum, sed etiam divinae. „ (Encyclica, *Immortale Dei.*) Huic verissimae doctrinae inhaerentes, propositam quaestionem duplici assertione sic resolvimus.

THESIS XXII.

Popularis principatus, ad mentem Rousseavii, rectae rationi penitus obluctatur, sive spectetur principium a quo proficiscitur, sive processus quo graditur, sive consectaria quae infert.

438. ***Probatio 1. partis.*** Ut patet ex tradita expositione systematis, totum quantum est, in asserta eaque essentiali hominis cuiusque libertate, et cum aliis aequalitate nititur. Duo porro eaque gravissima sophismata sic admittuntur.

Primum est ingens confusio *physicae* cum *morali libertate*, quarum prior naturae necessitatem, altera legis vel praecepti obligationem excludit. [*Met. Sp.* 361.] Porro tantum abest, ut physica libertas humani arbitrii unum idemque sit cum exemptione a quavis obligatione, quin potius idcirco voluntas creata, nedum humana, vera obligatione adstringitur et adstringi debet, quia physice libera est, prout egregie exposuit Leo XIII in Encyclica *Libertas.* Idcirco enim moralis obligatio, ex lege sive na-

turali sive positiva profecta, creatae voluntati adiicitur, ne quidquam appetat quod a recta ratione dissideat, quod si efficeret, suimetipsius congenitam dignitatem inquinaret: siquidem haec in eo sita est, ut verum bonum ab apparente secernens, illud prosequatur, hoc contra aversetur.

Alterum vitium est ingens confusio aequalitatis *specificae* existentis inter homines cum eorumdem aequalitate *individuali;* quae duo manifeste invicem distinguuntur quam maxime. Prior quidem aequalitas revera datur, atque eo redit, ut singuli homines invicem plane conveniant in principiis essentialibus ac iuribus congenitis quae ex his principiis dimanant. Altera vero minime viget; praeter enim principia essentialia, complura eaque diversa singulis adduntur, quae propterea ingentem diversitatem creant iurium et officiorum, puta paternitatis, filiationis, dominii, etc. Quin ipsa physica libertas, quae est essentiale attributum cuiusque hominis, hanc individualium conditionum differentiam praeprimis creat et amplificat. Inde enim ingens operandi diversitas, et ex hac diversitate operationis proportionata inde enascens iurium et officiorum differentia ac saepe oppositio.

439. ***Probatio II. partis.*** Si pactum, quod tam labili et sophistico principio nititur, in se spectetur, totidem continet falsa et absurda, quot assertiones. Paucis et singillatim haec mentionem merentur.

I. Falsum est, problema politicum huc demum redire, ut sarta atque intacta maneat in civitate singulorum libertas. Quanquam enim haec minime deturparetur falsissima explicatione, qua eam exhibet Rousseavius, ut proxime notavimus, nulla ratione dici potest, ob eum finem dumtaxat homines in politicum consortium convenire. Finis enim civitatis altior omnino est ac humana dignitate longe dignior, quam mera libertatis protectio, sive tutela, quemadmodum etiam ante [413, II] notavimus contra Kantium.

II. Medium, quod in eo systemate proponitur pro tutela libertatis cuiusque civis, eidem libertati est plane infensissimum. Continetur enim absoluta et irrevocabili

cessione omnium omnino iurium facta communitati, quo certe nihil tyrannicum magis excogitari potest; siquidem hac ratione unusquisque e propria personali dignitate plane excidit et in rem convertitur. Accedit, quod hoc modo bona omnia et vita ipsa singulorum civium sub absoluta ditione et arbitrio cuiusdam *vagae pluralitatis* constituuntur, quae assidue variari potest novisque in dies conflari membris, quaeque infinitis propemodum simultatibus incitari potest ad debiliores deprimendos. Neminem vero latere potest, istiusmodi pluralitatis dominatum fore despotismum et tyrannidem longe peiorem, quam cui vetera mancipia subiiciebantur, ut in rebellione Gallica videre licuit.

III. Falsum est omnino, ope *reciprocitatis* quam Rousseavius in medium affert, singulis civibus restitui id totum, quod ipsi a se alienarunt. Nam ipsi, quo nomen *civis* sibi vindicent, debent absoluto et irrevocabili modo, ut dictum est, facultates omnes et vitam ipsam cedere incerto illi et vago despotae, qui sub populi seu communitatis nomine in hoc systemate passim commemoratur. Id vero, quod in compensationem tanti oneris revera accipiunt, nihil tandem foret aliud, nisi aequale ius suffragii in publicis deliberationibus. Patet autem manifestissime, priorem cessionem ita nihil admodum compensari, praesertim si spectetur modus practicus quo istiusmodi deliberationes publicae fieri consueverunt. Quod autem Rousseavius addit, haec idcirco probari debere, quia inde enascitur emolumentum sane maximum ac ceteris quibuscumque bonis praeferendum, ut scilicet, hac cessione facta, unusquisque liber manere cogatur (1), putidum procul dubio scomma est ad po-

(1) " Afin que le contrat social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon *qu'on le forcera d'être libre;* car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle. „ Rousseau. (*Contrat social*, liv. 1. ch. 7.)

pulo insultandum vere excogitatum, eiusque iura, ut ut sacra, sub ipsius populi fucato nomine impune conculcanda.

IV. Denique, ne plura consecter, ipsa existentia, ut ut supposita et hypothetica, pacti quod perpendimus, secum ipsa nullatenus cohaeret. Vel enim sufficit in tale pactum convenisse eos dumtaxat qui civitatem primo instituerunt, vel contra postulatur ratihabitio, tacita saltem, eorum qui civitati successu temporis adiunguntur, ut ipsi quoque eo pacto ligentur. Si primum, corruit totum fundamentum systematis, neminem scilicet vinculo aliquo sociali ligari posse, nisi id propria et libera voluntate elegerit. Quare Rousseavius hanc priorem hypothesim diserte negat (1). Si posterius, ergo quicumque istiusmodi pactum non ratihaberet aut ratihabere renueret, omni vinculo subiectionis erga magistratus in societate constitutos solutus maneret. Atqui manifeste hac ratione ingens et perpetua perturbatio in tota societate enasceretur, cum praesertim pronum sit, ut posteri minime ratihabere velint conventionem, quae nullam singulis certam cautionem affert, cuiusmodi procul dubio est pactum de quo loquimur.

440. ***Probatio III. partis.*** Imprimis manifesta est, etiam in primo aspectu, oppositio cum recta ratione, quae existit in primo consectario expositae theoriae, auctoritatem scilicet socialem nihil aliud esse nisi numerum t summam voluntatum individualium. Nam societas non

---

(1) " Quand chacun, ait Rousseau, pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants; ils naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient; nul n'a le droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut en leur nom stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans conditions; car un tel don est contraire aux fins de la nature et passe les droits de la paternité; il faudrait donc, pour qu'un gouvernement arbitraire fût légitime, qu'à chaque génération le peuple fût maître de l'admettre ou de le rejeter: mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire. „ (*Contrat social*, liv. 1. ch. 4.) Auctoritas quam *arbitrariam* vocat, est ea quae minime procederet a populi consensu.

est simplex quaedam aggregatio, qualis, ex. gr., conspicitur in acervo lapidum, sed verum quoddam, morale licet, corpus organicum, quod proprium finem, ordinem et activitatem prae se fert. Id autem nullo modo concipitur in mero numero et summa individuorum quae hic proponitur. Quare, communi consensu omnium gentium, in societate plura iura agnoscuntur, quae nulla ratione existunt in individuis, quale est, ex. gr., ius gladii. Praeterea, falsissimum est, auctoritatem esse summam *voluntatum humanarum*. Auctoritas enim socialis constituere debet leges, quae hoc nomen vere mereantur. Lex autem non est voluntatis arbitrium, sed *rationis ordinatio*, quae vel sit ipsa aeterna Dei lex, vel ex ea proficiscatur, ut in primo volumine late ostensum est [105, seqq.].

Quod vero asseritur in altero corollario, de essentiali scilicet inalienabilitate supremae potestatis a populo, repugnat imprimis communi consensui omnium gentium. Nam semper et ubique, praeter formam gubernii democraticam, aristocratica etiam et monarchica in honore habitae sunt. In aristocratica autem et monarchica forma, summa imperii non residet penes populum, ne illo quidem diminuto sensu, quo vox *populus* accipitur in societate democratica. Repugnat praeterea ipsi fundamentali principio totius systematis. Tota enim haec machina a Rousseavio erigitur ad tuendam uniuscuiusque libertatem. Porro, si unusquisque est liber, poterit hanc suam libertatem optime exercere abdicando iura quae possidet, modo id fiat sine aliorum iniuria, et absque ulla laesione divinae legis. Atqui nemini profecto fit iniuria, neque ulla existit transgressio divinae legis, quoties aliquis sponte se subiicit regimini alterius, licet singularis, personae. Quare etiam quando auctoritas dicitur residere in multitudine, minime dicenda erit in ea residere inalienabiliter: atque hoc verum est consequenter ad ipsum principium libertatis quod est fundamentum totius Rosseaviani systematis.

Apertissima denique est moralis inordinatio quae in tertio corollario continetur. Eo siquidem consecratur perduellio generis cuiuscumque sub pretextu populi seu mul-

titudinis, atque ita vere sternitur via ad atrocissimam tyrannidem, primo quidem popularem, tum vero militarem, ut elapso saeculo in Gallia videre licuit. Rebellio enim Gallica non fuit nisi practica executio popularis principatus quem hactenus refutavimus.

THESIS XXIII.

Civilis auctoritas non humana conventione, sed ipsa lege naturali existit. Principatus itaque politicus, in genere et secundum se consideratus, a Deo est immediate, ut auctore naturae.

441. ***Demonstratio.*** Quamquam binae partes in thesi enuntiatae esse videntur, altera tamen cum priore proxime nectitur, et iisdem omnino argumentis demonstratur. Ad socialem enim auctoritatem adaequate inspectam aliquis procul dubio *primatus* pertinet. Nam si plures fuerint gubernatores, nec inter se, nec alteri subordinati, fieri nullo modo potest, ut unitas seu concordia et obedientia cum iustitia et pace conserventur. Nam sicut consistere nequit socialis multitudo sociorum sine superiore, simili omnino ratione nequit consistere socialis multitudo gubernatorum sine aliqua persona (sive physica, sive morali) cui ceteri subordinentur. Primatus itaque seu principatus politicus ab eodem fonte repeti debet, unde ipsa civilis auctoritas. Atqui asserimus, hanc, generatim et secundum se consideratam, non humana conventione, sed ipsa naturali lege existere, adeoque, sicut ipsa naturalis lex, a Deo esse immediate ut naturae auctore. Id autem facile ostenditur ex principiis constabilitis [208 seqq., 432 seqq.]. Etenim

I. Ostensum est, civile consortium subsistere non posse sine vera potestate iurisdictionis, quae politica auctoritas nuncupatur. Atque haec necessitas tanta est, ut Suarez quasi rem sibi contradicentem habuerit oppo-

situm. " In tali ergo, inquit, communitate (civili), ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem. Unde, si fingamus homines utrumque velle, scilicet ita congregari veluti sub conditione, ut non manerent subiecti huic potestati, esset repugnantia et ideo nihil efficerent. Quia sine gubernatione politica vel ordine ad illam non potest intelligi unum corpus politicum... et ideo naturali rationi repugnat, dari congregationem humanam, quae per modum unius corporis politici uniatur, et non habere aliquam potestatem communem, cui singuli de communitate parere teneantur. „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 2. n. 4.)

II. Ostensum est praeterea, sociabilitatem humanae naturae congenitam, *ipso naturali ordine sic exigente*, ad actum reduci, primo quidem in familia sed imperfecte, dein vero et perfecte in politico consortio. Ex quo legitima consecutione intulimus [215 fin.], respectu totius humani generis, eiusmodi consortium esse de lege naturae praecipiente, nedum permittente. Quod quidem minime dici potest de compluribus aliis communitatibus, ut ut honestis et licitis, puta commercialibus, litterariis, quae, lege naturae non contradicente, iniri queunt, tametsi nulla sit obligatio, nec pro toto humano genere universim sumpto, ut instituantur aut conserventur.

III. Ex hoc porro duplici principio necessaria plane atque evidens demonstratio efflorescit propositae thesis. Nam illud omne dicendum est existere, non humana conventione, sed ipsius legis naturae ordinatione, quod est plane necessarium, ut subsistant et serventur, quae eadem naturae lex mandat et praecipit: quoties enim legislator etiam humanus quidpiam praecipit, eo ipso obligat ad omne illud, sine quo res praecepta executioni demandari non potest. Atqui lex naturae civile consortium esse praecipit in humano genere; tale autem consortium subsistere non potest sine auctoritate quam politicam vocavimus, ut patet ex duplici principio praeiacto. Ergo talis potestas sive auctoritas non humana conventione, sed ipsa naturali lege existere dicenda est. Hoc modo B. Tho-

mas demonstrat naturalem necessitatem obediendi saecularibus potestatibus, non obstante liberatione a servitute peccati, qua liberavit nos Christus. " Fides Christi, inquit, est iustitiae principium et causa, secundum illud Rom. III. 22.; *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi:* et ideo per fidem Iesu Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit, ut inferiores suis superioribus obediant: *aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.* Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles, quin principibus saecularibus obedire teneantur. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 104. a. 6.) Consentit Bellarminus. Observandum est, inquit, " politicam potestatem in universum consideratam, non descendendo in particulari ad Monarchiam, Aristocratiam, vel Democratiam, esse immediate a solo Deo. Nam consequitur necessario naturam hominis: proinde est ab illo, qui fecit naturam hominis. Praeterea, haec potestas est de iure naturae; non enim pendet ex consensu hominum. Nam, velint nolint, debent regi ab aliquo, nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturae inclinationem. At ius naturae est ius divinum. Iure igitur divino introducta est gubernatio, et hoc videtur proprie velle Apostolus, cum dicit Rom. XIII; *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* „ (*Controv.* to. 2. *De Laicis*, lib. 3. c. 6.) Praeiverat Chrysostomus (Hom. 23. in Ep. *ad Romanos*), ubi verba illa Apostoli: *Non est potestas nisi a Deo:* ita egregie et nervose commentatur. " Quid dicis? Unusquisque princeps a Deo ordinatus est? Non hoc dico, inquit (Paulus). Neque enim de singulis mihi principibus sermo est, sed de re ipsa. Nam quod principatus sint, et quod alii imperent, alii subiecti sint, nec omnia casu aut temere gerantur, populis quasi fluctibus hinc inde circumactis, divinae sapientiae esse dico. Ideo non dixit: Non enim est princeps nisi a Deo; sed de re ipsa loquitur dicens: *Non enim est potestas nisi a Deo.* „

442. *Corollarium.* Ex dictis manifesta est ingens deceptio quorumdam, qui fatentur quidem, potestatem politicam esse a Deo, sed vel abhorrent a voce *immediate*, vel hanc usurpant sensu omnino alieno, et quasi

frivolo. Loquentes enim de ipsa potestate politica, generatim et secundum se considerata, dicunt eam a Deo esse eo tantum titulo, quod per se pertineat ad essentiam civilis consortii; essentiae autem omnium rerum possibilium in Deo radicem habent. Nemo non videt, hac ratione omnem aliam auctoritatem cuiuscumque alterius societatis, ut ut liberae, a Deo quoque procedere, immo nullum esse ius et officium quod non sit huiusmodi. Atqui certum est, aliquid amplius significari per catholicam affirmationem, quam in thesi praecedente vindicavimus. Non enim ea fundit sensum quemdam *mere conditionalem*, sic scilicet expressum: *Si placuerit hominibus in politicum coetum adunari* (*quod ceteroquin lex naturae ipsis liberum relinquit*), *Deus vult, ut aliquis sit vel aliqui vera auctoritate fruentes ad talem coetum regendum.* Ut eo tantum sensu politica potestas a Deo esse dicatur, minime necesse foret appellare ad *naturalem exigentiam* politici consortii, et ad *impossibilitatem servandi ordinem in humano genere* sine tali potestate; secus ac appellant Leo XIII, quem initio citavimus, itemque Chrysostomus, Angelicus Doctor, Bellarminus, quorum verba paulo ante excripta sunt. Fateor, esse quosdam inter veteres scholasticos, qui sic loquuntur et sensu mere conditionali rem explicant, ut videre licet apud I. Schwarz (*Institutiones Iuris Publici*, to. 2. Tit. 1. Instructio 3.). Sed mirum non est, siquidem plus minusve originem civitatis explicant ad eumdem ferme modum quo Pufendorfius [417], ut I. Schwarz expresse fatetur, qui tamen sincere addit, sententiam oppositam esse B. Thomae et Aristotelis. Suarez quoque multum favere videtur istiusmodi *conditionali* locutioni. Nam fatetur quidem, politicam auctoritatem per se consideratam necessario fluere a natura humana, sed hanc *necessitatem* constanter repetit (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2., *De Legibus*, lib. 3. c. 3.) *ex suppositione* quod homines *voluerint* in unum corpus politicum adunari; quod certe non sufficit, ut haec quaestio pro merito resolvatur. Bellarminus multo exactius in hac re loquitur, tametsi brevius, ut patet ex verbis quae proxime exscripsimus.

SECTIO VI.

An solus populus vi naturae sit primaevum subiectum politici principatus.

443. **Controversia decidenda.** Ex dictis constat, dari in humano genere ius illud, quod *politicam auctoritatem* sive *principatum* vocamus, Deo auctore eam potestatem immediate concedente, ut attributum quoddam necessario fluens ex natura humana quam condidit. Cum vero nihil existat actu nisi individuum et determinatum, sua sponte quaerendum se offert, quodnam sit concretum subiectum, cui haec donatio facta intelligi debeat, idque sistendo in solis principiis synderesis seu naturalis rationis, adeoque considerando Deum solummodo uti auctorem et provisorem naturae. Age iam, haec quaestio nullo pacto resolvi potest, si sola spectetur specifica constitutio sive hominis, sive civilis consortii. Nam in specifica seu absoluta consideratione naturae humanae, vel ea inspicitur ut est in singulis hominibus distributive acceptis, vel collective in toto humano genere. Si primum, profecto unusquisque homo, secundum se consideratus, praescindit ab utroque, videlicet utrum superior sit an subditus; secus vel semper foret superior, vel semper subditus. Si posterius, ad summum hoc solum inde colligitur, videlicet, ordinem servandum in humano genere, ne hoc pereat, exigere ut in eo sint qui praesint et qui obediant quoad finem civitati proprium, quemadmodum etiam exigit ut in eo sint uxores et mariti, patres et filii. Atqui evidens est, ex tota hac consideratione nullum determinatum subiectum in individuo assignari, in quo resideat auctoritas quam consideramus; quemadmodum etiam ex consimili considerandi modo nullatenus sciri potest, quinam sint patres, domini, etc. Id ipsum dicatur, si sola spectetur specifica constitutio seu natura civitatis, seu poli-

tici consortii. Inde siquidem haec tria tantum legitime colligi possunt. Primo, societatem civilem esse homini connaturalem et in humano genere necessariam. Secundo, ad eius essentialem constitutionem, ut necessarium quoddam attributum, pertinere ius illud quod politica potestate continetur. Tertio, oportere proinde ut in qualibet societate civili inveniatur persona aliqua, vel physica, vel moralis, quae auctoritatem hanc possideat. Iam vero rursus evidens est, ex his omnibus, sive seorsum, sive coniunctim sumantur, nullum subiectum in particulari esse determinatum, quemadmodum contingit quoque, proportione servata, quoad dominium proprietatis. Hinc ulterius infertur, oportere ad aliquid aliud advertere, quo istiusmodi subiectum determinetur, ad factum scilicet aliquod contingens, unum vel multiplex, quod specificae naturae sive hominis sive civitatis superaddatur, et utriusque individualem quasi faciem ostendat, ut videre etiam licet in iuribus maritalibus, patriis, proprietatis, etc., quae quidem et ipsa immediate sunt de iure naturae. Quaeritur itaque, quale sit istiusmodi factum, quo posito, intelligatur, vi ipsius ordinis naturalis, in hac persona vel coetu concretam et individuam effici auctoritatem illam politicam, quae, ut ostendimus, a Deo ipso est immediate instituta, ut humanum genus secundum rectam rationem subsistat et regatur. Sermo est, ut patet, de *primaevo* subiecto, in quo scilicet primitus vi ipsius legis naturalis concipitur talis auctoritas enasci et resultare; et ideo praesens controversia respicit quamcumque societatem civilem consideratam in sua ipsa formatione. *Quamcumque societatem civilem*, dico; non enim inquirimus tantum de primitivis societatibus patriarchalibus. Complures etiam societates civiles ex integro deinceps coeperunt existere: et de omnibus ac singulis haec quaestio moveri potest, ut patebit melius ex sequentibus. Ea quaestio magnam profecto analogiae proportionalitatem habet cum illa quae versatur circa concretam actuationem dominii proprietatis, ut expresse fatetur Suarez (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 14.), cuius verba opportuniore loco excribemus. Oportet igitur diligenter revocare

in memoriam quae alibi late tractavimus agentes de dominio proprietatis [325, seqq.]; plurimam enim lucem erunt allatura his quae mox dicemus.

444. Solutio prior propositae controversiae. Quaestionis statu sic proposito, binae adsunt sententiae celebres, quibus eam quaestionem resolutam invenimus, etiam apud Doctores ceteroquin magnae notae et apprime catholicos, qui tamen alii aliter propriam sententiam exponunt. Prima, quam modo examinandam suscipimus, tamquam proprium subiectum politicae auctoritatis, in ortu cuiusque civilis consortii, censet esse integram multitudinem seu populum, qui *collective* sumptus sit superior seu princeps, *distributive* vero subiectus et subditus. Est vero duplex classis eorum, qui huic sententiae adstipulantur. Prima, apud heterodoxos latissime pervagata, comprehendit eos omnes, qui cum Pufendorfio ipsam auctoritatem, in se inspectam, censent esse foetum quemdam humani arbitrii, ut patet ex his quae ante exposuimus [417]. Hunc errorem maxime promovit et dilatavit J. J. Rousseavius, quem in sectione praecedente ex professo refutavimus, simul asserentes catholicam veritatem de immediata institutione divina politicae auctoritatis, generatim et in se spectatae. Cum his propterea non amplius est agendum. Ad aliam vero classem spectant complures catholici. Haec sententia summatim eo redit, ut in quavis exoriente societate civili tota multitudo dicatur esse subiectum, cui immediate a Deo, ut auctore naturae, politica auctoritas conferatur, non sic tamen, ut in ea permaneat perpetuo et inalienabiliter: nihil enim vetat, quominus haec auctoritas transferatur in determinatum coetum vel determinatam personam, modo translatio fiat ex consensu seu abdicatione ipsiusmet populi seu multitudinis. Quocirca in tali determinata persona (physica vel morali) existit auctoritas *mediate* tantum a Deo profluens, immediate autem a populo collata et alienata. Hanc sententiam proposuit Bellarminus (*De Laicis*, lib. 3. c. 6.), eamque prae ceteris illustravit et confirmavit Suarez (*Defensio Fidei*, lib. 3. cc. 2, 3., *De Legibus*, lib. 3. cc. 3, 4.). Utrumque deinceps vel alte-

rutrum multi excripserunt (plerumque absque ullo examine) tardiores scholastici scriptores usque ad Gallicam rebellionem. Recentiori autem aetate eamdem sententiam, communi fere calculo proborum scriptorum repudiatam, non sine aliquo verborum apparatu refricare conatus est cl. Costa-Rossetti (*Philosophia Moralis*, Part. IV.), quem unus aut alter neotericus breviator excripsit.

445. Suarezii systema accuratius exponitur. Quandoquidem, in praesenti controversia, ad doctrinam Suarezii fere unice appellari soleat ab iis, quos adversarios mox habebimus, ne quispiam auctoritate tanti doctoris abutatur ad propriam sententiam male stabiliendam, aut oppositam refellendam, pretium erit operae quaedam observatu dignissima hic indicare, quibus rectum iudicium ea de re ferri queat. Haec igitur nota.

I. Cum sibi solvendam proposuerit praesentem quaestionem (*De Legibus*, lib. 3. c. 3.), sic scribit. " *In hac re communis sententia videtur esse, hanc potestatem dari immediate a Deo, ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant materiam et efficiant subiectum capax huius potestatis, Deus autem quasi tribuat formam dando hanc potestatem.* Ita indicat Caietanus, to. 1. Opusc. Tract. 2. *De potestate Papae*, p. 2. c. 10. ad 2^am^ confirmationem; Covarr. c. 1. *Pract. Quaest.;* latius Victoria in *Relectione* propria de hac potestate; Soto, lib. 4. *De Iustitia*, q. 2. a. 1. „ (*loc. cit.* n. 2.) Paulo autem inferius, proposita sibi obiectione contra suam sententiam, haec addit. *Propter haec Victoria supra sentit, absolute dicendam esse potestatem regiam de iure divino et a Deo datam, supposita electione hominum. Contrarium vero docent Bertrand et Driedo et Castro lib.* De lege poenali, c. 2.*: et sine dubio hoc verum est, si loquamur formaliter de potestate regia, quatenus talis est et in uno homine existit.* (c. 4. n. 5.) (1)

---

(1) Verba Victoriae haec sunt, relata ab Emin.mo Zigliara. " Constitutione ergo divina respublica hanc potestatem (civilem) habet: causa vero materialis, in qua eiusmodi potestas residet iure naturali et divino, est ipsa respublica, cui de se competit gubernare

II. Haec sententia, quae, Suarezio teste, sua aetate *communis esse videbatur*, sic tantum ab eodem recipitur, ut non habeat veritatem nisi respectu totius multitudinis, non vero respectu alicuius coetus vel personae determinatae. En eius verba. " Sicut homo, eo ipso quod conditur et habet usum rationis, habet potestatem in seipsum et in suas facultates et membra ad eorum usum, et ea ratione est naturaliter liber, id est non servus sed dominus suarum actionum: ita corpus politicum hominum, eo ipso quod suo modo producitur, habet potestatem et regimen sui ipsius, et consequenter habet etiam potestatem supra membra sua et peculiare dominium in illa. Atque, eadem proportione, sicut libertas data est unicuique homini ab auctore naturae, non tamen sine interventu causae proximae, seu parentis a quo producitur; ita haec potestas datur communitati hominum ab auctore naturae, non tamen sine interventu voluntatum et consensus hominum ex quibus talis communitas perfecta congregata est. Tamen, sicut in priori exemplo voluntas parentis solum est necessaria ad generandum, non tamen requiritur specialis voluntas dandi filio libertatem aut alias facultates naturales, quae per se non pendent ab speciali voluntate generantis, sed naturaliter consequuntur; ita in praesenti voluntas hominum solum est necessaria, ut unam communitatem perfectam componant:

---

seipsam, et administrare, et omnes potestates suas in commune bonum dirigere. Nam cum de iure naturali et divino sit aliqua potestas gubernandi rempublicam, et sublato communi iure positivo et humano, non sit maior ratio ut potestas illa sit in uno, quam in altero, necesse est ut ipsa communitas sit sibi sufficiens, et habeat potestatem gubernandi se. Si enim prius quam in civitatem homines convenirent, nemo erat aliis superior, non est aliqua ratio, cur in ipso coetu, seu conventu civili quisque sibi super alios potestatem vindicaret. „ (*Relect. cit.* n. 7.) Addit vero num. seq. *Nos cum omnibus sapientibus melius dicimus, monarchiam sive regiam potestatem non solum iustam esse et legitimam, sed dico reges etiam a iure divino et naturali habere potestatem, et non ab ipsa republica, aut prorsus ab hominibus.* Ita cit. Auctor apud Zigliara (*Summa Philosophica*, vol. 3. § 51. nn. VIII, IX).

ut autem illa communitas habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia auctoris naturae, et in hoc sensu ab ipso dicitur immediate collata. „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 3. n. 6.)

III. Quamquam auctoritas politica ex modo dictis est a Deo immediate collata ipsi et soli multitudini in unum politicum corpus congregatae, non est tamen in ea immutabiliter, atque adeo nihil prohibet, quominus vel per consensum sive abdicationem ipsius multitudinis, vel per aliquem potestatem ad id habentem, sive ex toto, sive ex parte ea auctoritas a multitudine alienetur. Audiatur rursus ipse Suarez. " Potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, iuxta modum loquendi iurisperitorum dici potest *de iure naturali negative*, vel potius *de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente.* Quia nimirum ius naturale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecipit, ut in illa semper maneat, neque ut per illam talis potestas immediate exerceatur, *sed solum quamdiu talis communitas aliud non decreverit, vel etiam ab aliquo potestatem habente mutatio legitima facta non fuerit.* Exemplum est de libertate hominis quae servituti opponitur. Est enim de iure naturali, quia ex vi naturalis iuris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi. Ius autem naturae non praecipit, omnem hominem semper manere liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet hominem in servitutem redigi, sed solum ut id non fiat vel sine libero ipsius consensu, vel sine iusto titulo et potestate. Sic ergo perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subiicitur; tota vero ipsa habet potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus vel ipsa volente, vel ab alio habente potestatem vel titulum iustum potest tali potestate privari, et in aliquam personam vel senatum transferri. „ (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 9.)

IV. Si auctoritas a multitudine alienatur priori modo, quando scilicet ipsa multitudo eam abdicat, sedulo distinguere oportet consensum multitudinis in talem abdica-

tionem, a consensu eiusdem multitudinis, quo ea in unum corpus politicum coadunari voluit. Hic posterior consensus, ex mente Suarezii, est quidem causa per se efficiens civile consortium, sed est *dispositiva dumtaxat* respectu auctoritatis quae tali corpori a Deo immediate conceditur, ut paulo ante dictum est. Prior contra consensus seu voluntas est *causa vere conferens* auctoritatem, quam multitudo a se abdicat, ut in personam vel coetum determinatum eam transferat. Ita expresse Suarez (*De Legibus*, lib. 3. c. 3., *Defensio fidei*, lib. 3. c. 2.), ibique refellit oppositum modum concipiendi, quem refert, ut paulo ante diximus, ex doctrina Victoriae.

V. Quod vero spectat alium modum ab ipso Suarezio indicatum, quo auctoritas a multitudine alienetur, *per aliquem* videlicet *potestatem habentem*, memorat tantum titulum iusti belli. Conatur tamen, in hac etiam translatione, expiscari contractum quemdam seu consensum multitudinis, uti propriam causam eius rei, aliter tamen atque aliter in utroque Opere unde haec excribimus. In *Defensione Fidei* haec habet. " Quando ergo bellum iustum habuit titulum, tunc revera privatur populus potestate quam habebat, et princeps qui contra illum praevaluit, verum ius et dominium talis regni adquisivit; quia, supposita iustitia belli, illa est iusta poena. Sicut capti in iusto bello privantur libertate a natura concessa et efficiuntur vere servi in poenam iustam. Et ideo supra dixi, *potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractu: nam iusta punitio delicti vicem contractus habet, quoad effectus transferendi dominia et potestates, ideoque aequaliter servandus est.* „ (c. 2. n. 20.) In tractatu vero *De Legibus* haec addit. " Interdum autem contingere potest, ut respublica antea non subiecta regi per iustum bellum subiiciatur: illud autem semper est quasi per accidens in poenam alicuius delicti, et tunc ipsa tenetur parere et consentire subiectioni, *atque ita etiam ille modus quodammodo includit consensum reipublicae vel exhibitum vel debitum.* Quanquam hic praecipue loquimur de hac potestate, quatenus per se introduci potest et dari uni homini. Ac denique, si quis recte consideret, quando haec

subiectio fit per iustum bellum ad unum regem, iam supponitur in eo potestas regia, per quam possit tale bellum indicere, et illa *solum est velut iusta extensio regni.* Ergo semper reducenda est haec potestas regia ad aliquem, qui non per bellum, sed per iustam actionem vel populi consensionem illam comparaverit. *Ergo a sufficienti divisione recte concluditur, potestatem hanc a republica ad principem manasse.* „ (c. 4. n. 4.)

VI. Postremo observandum est, ex mente Suarezii, minime oportere, ut auctoritas politica in exoriente civitate *prius tempore* extiterit in multitudine, ac deinceps inde translata fuerit in aliquam personam vel coetum determinatum. Potuit enim simul tempore haberi consensus quo formata est civitas, ac consensus quo auctoritas, quae de se resultaret in tota multitudine, tribueretur uni personae determinatae. " Primus modus, inquit, conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest. Unus est ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur. Ut, ex. gr., in familia Adae vel Abrahae vel alia simili, in principio obediebatur Adamo, tamquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subiectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, quando communitas illa coepit esse perfecta ; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. *Et in hoc modo, si quis recte consideret, regia potestas et perfecta communitas simul incipere possunt.* (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 19.) Sufficit itaque, ut populus *natura prius* intelligatur esse subiectum auctoritatis. Exemplo esse posset, qui simul et dominium rei cuiuspiam, puta agri, adquireret, et usumfructum eiusdem alteri cederet. Tum profecto usufructus ei conveniret natura prius quam alteri cui ab ipso ceditur, tametsi nullum assignari potest intervallum temporis quo ad eum pertinuisset.

THESIS XXIV.

Sententia quae tenet, multitudinem seu populum in quavis exoriente civitate esse subiectum, cui natura prius insit politica auctoritas, acceptari non debet, siquidem parum admodum secum ipsa cohaeret.

446. ***Demonstratio.*** In ipsa thesi indicatum est argumentum, quo repudiandam existimamus sententiam, aetate Suarezii et deinceps magno in honore habitam apud Scholasticos: doctrinae scilicet incohaerentia quam, meo iudicio, sententia illa continet. Equidem non pauci multiplici alio ex capite eam reprobant, vel quia scilicet videatur rem sane gravissimam, qualis est legitima possessio politici principatus, repetere ex quodam consensu imaginario potius quam vero et reali; vel quia ansam praebere possit modernis perduellibus, qui sub praetextu libertatis cuique a natura congenitae subiectionem omnem excutere satagunt; vel quia nimis abstrahat a concreta et organica civitatis efformatione, qualem natura exigit et historia confirmat. Haec profecto non iniuria, sed magno cum fundamento dicta esse existimo. Omitto tamen; petuntur enim magna ex parte ex locis quibusdam extrinsecis, et cum aliqua tergiversatione eludi possunt. Considero itaque dumtaxat ea incommoda, quae intrinsecus mihi videntur inhaerere in ipsa quasi substantia sive summa expositae doctrinae. Quatuor tantum numerabo, omissis ceteris.

447. ***Argumentum I.*** In hac sententia expresse asseritur et comprobatur, non dari aliam formam regiminis, quae immediate procedat ex iure naturae, nisi democratiam eamque plenissimo omnino sensu huius nominis. Simul tamen conceditur, non solum maxime expedire, verum etiam requiri omnino ab ipsa natura, ut istiusmodi forma per hominis arbitrium varietur, alie-

nando nimirum auctoritatem a tota multitudine, ut in unam personam vel coetum determinatum transferatur: esset enim, inquit Suarez (*De Legibus*, lib. 3. c. 4. n. 1.), *infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae.* Quare Bellarminus post verba paulo ante relata [441], haec addit. *Nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem iure naturae. Nam respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem: ergo tenetur eam transferre in aliquem unum vel aliquos paucos. Et hoc modo potestas Principum, in genere considerata, est etiam de iure naturae et divino; nec posset genus humanum, etiamsi totum simul conveniret, contrarium statuere, nimirum ut nulli essent Principes vel Rectores.* (*De Laicis*, loc. cit.) Iam age, ingenue fatemur, nos capere minime posse, quale sit istiusmodi ius, quod ita a natura immediate conceditur, ut simul eadem natura universaliter prohibeat ne exerceatur, neque retineatur a subiecto cui illud ipsa concedit, etiamsi totum genus humanum vellet contrarium statuere. Praeterea, forma democratica, etsi diminuta illa ratione accipiatur, qua accipi solet, quoties accensetur ceteris formis legitimi regiminis, fatentibus adversariis, est omnium imperfectissima, quod Suarez dicit (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 8.) *esse per se evidens.* Atqui videtur incredibile, ut imperfectissima forma *dumtaxat* dicatur esse institutionis immediate naturalis atque adeo divinae. Quod enim a natura procedat res in statu aliquando imperfecto, aliquando perfecto, hoc sane intelligitur, quoties sermo est de his quae pedetentim et paulatim perfectionem a natura intentam sortiuntur, ut patet in naturali efformatione organismi. Sed, ad vitam socialem quod attinet, naturae *unice* attribuere formam vivendi imperfectissimam, ita ut perfecta habeatur tamquam proprium institutum humani arbitrii, id sane durius est quam ut commode deglutire et digerere valeamus. Quin immo, si animum ad ea advertamus, quae aliunde certo constat esse institutionis immediate naturalis, generatim videmus, naturae operationem in formam potius monarchicam tamquam in proprium terminum dirigi. Quamobrem B. Thomas, inter alia ar-

gumenta, quibus ostendit, eam regiminis formam per se praestare ceteris, hoc etiam adducit. " Ea quae sunt ad naturam, optime se habent; in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem regimen naturale ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est, quod omnia movet, scilicet cor: et in partibus animae una vis principaliter praesidet, ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius, quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. „ (*De Regimine Principum*, lib. 1. c. 2.) Haec ratiocinatio Aquinatis, ut quisque videt, nihil admodum valeret in sententia quam refellimus, quin immo manifestissimam retorsionem pateretur. Nam ex principiis huius sententiae forma democratica dumtaxat est, quam natura per se et immediate gignit. Si itaque, prout ratiocinatur Angelicus, *tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura*, non certe forma monarchica dicenda est per se praestantior, sed ea potius quae magis ab ea recedit, quod est praecise contrarium conclusioni, quam data opera vult demonstrare B. Thomas, et adversarii quos habemus, minime inficiantur.

448. ***Argumentum II.*** Si credamus auctoribus huius sententiae, *communitas tota* hominum, qui in unum corpus politicum congregatur, est ex vi solius iuris naturae subiectum proprium politici primatus, quamdiu per voluntatem ipsiusmet multitudinis haec tali potestate non privetur. Age vero, sciscitari licet, quid tandem intelligatur nomine istiusmodi *communitatis*. Non certe ea accipi potest sensu quodam physico, nimirum pro omnibus omnino membris totius civitatis, nisi quis velit mulieres etiam et infantes aut pueros et adolescentes, qui sunt sub patria potestate, tamquam partiale subiectum considerare politicae coronae, idque ex naturae instituto: talis siquidem

conceptio foret vana omnino ac puerilis. Accedit quod, ut ante ostensum est [431], civitas immediate componitur non individuis separatis sed familiis, atque adeo soli patresfamilias repraesentant integram domum quoad ordinem exteriorem politicum. Multitudo itaque, de qua rationabilis quaestio fieri potest in re praesenti, intelligi debet de patribusfamilias dumtaxat. Rursus autem quaero, quid tandem sit illud, quod in hac multitudine debet considerari tamquam verum subiectum auctoritatis seu primatus. Est procul dubio, quod eam potest revera exercere, saltem delegando vel transferendo, ut in hac sententia dicitur: huc enim tandem redit, relictis nugis, totum exercitium politici imperii, quod multitudini inesse supponitur, praesertim in magna societate civili. At enim, id quod hanc potestatem praedicta ratione exercet, est ne *unanimis* consensus omnium patrumfamilias, vel consensus *pluralitatis* dumtaxat? Si primum, statuitur res moraliter impossibilis. Experimento enim notissimo constat, etiam in societatibus imperfectis, quaeque vix decem membris constant, talem consensionem et unanimitatem, ut plurimum, deesse, praesertim ubi agitur de renuntiatione iuris cuiusdam praegrandis, vel de electione unius cui ceteri subsint. Ergo delegatio auctoritatis seu abdicatio, quam haec sententia statuit, fieri tandem debet et potest ad plura dumtaxat suffragia, etiamsi ceteri non modo non consentiant, sed positivo etiam dissensu reluctentur. Atqui si hoc semel concedatur, suo pondere ruit tota haec opinatio. Tandem enim aliquando fateri oportet, in societate exoriente, concrete inspecta, dari posse rationem eamque optimam, quamobrem primatus politicus dicatur esse non in tota multitudine, sed in eius parte dumtaxat, secus ac conceptis verbis Suarez vellet. Audiatur rursus. " Evidens (!) etiam est ... potestatem hanc praecise spectatam, ut est ab auctore naturae quasi per naturalem consecutionem, non esse in una persona, neque in aliqua peculiari communitate, sive optimatum, sive quorumcumque ex populo, quia ex natura rei... prout est immediate a Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte eius. Quod intelligo de parte communitatis,

non solum individue seu materialiter (ut sic dicam designata), sed etiam formaliter seu indeterminate, aut vage concepta, id est, non est immediate in una certa persona, verbi gratia Adamo, Jacobo, vel Philippo, neque etiam ex natura rei postulat esse in una singulari persona, et idem est cum proportione de senatu, sive spectetur materialiter ut constans ex talibus personis, sive formaliter ut est congregatio ex tali vel tanto personarum numero. Et ratio manifesta (!), quia ex vi rationis naturalis nulla potest excogitari ratio, cur haec potestas determinetur ad unam personam vel ad *certum numerum personarum infra totam communitatem* magis quam ad aliam: ergo ex vi naturalis concessionis solum est immediate in communitate. „ (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 7.)

Dicetur fortasse, hunc primatum pluralitatis supra minoritatem enasci ex priore consensu, quo homines volunt in unum politicum corpus congregari. Sed hoc falsum est et contra mentem Suarezii, qui ut communis interpres totius Scholae in re praesenti praedicatur. Est falsum: optimis enim rationibus iam demonstravimus et vindicavimus, minime postulari istiusmodi consensum, tamquam propriam causam efficientem cuiusque civitatis. Est etiam contra expressam mentem Suarezii. Ut enim patet ex verbis quae ante excripsimus [445, IV], praecedens consensus quo supponit formari civitatem, respectu auctoritatis politicae se habet ut *mera causa disponens*, quemadmodum videre licet in consensu, maritale vinculum efficiente, respectu auctoritatis quae viro naturaliter inest in suam mulierem. Quamobrem, supposito pactitio consensu, ad quem in hac sententia recurritur, ut ea suppositione vel fictione omnia explicentur, longe verisimilior consecutio foret, ut cum Pufendorfio [417, II] dicatur, eos qui pluralitati suffragiorum non assentiuntur, in pristinum *statum naturalem* redire, in quo nimirum sola existunt iura et officia individualia ac domestica. Id autem nullatenus puto esse ex mente Suarezii et Bellarmini, quorum auctoritate adversarii, quos refellimus, firmissimo quasi praesidio se tueri imaginantur in quaestione quam versamus.

449. ***Argumentum III.*** Aliud incommodum, meo iudicio gravissimum, quod in hac sententia etiam invenio, est illud ipsissimum quo Pufendorfii et Rousseavii opinatio ante reiecta fuit [419,439]. Nimirum, supposita iam prima efformatione cuiuspiam civilis consortii, et supposita abdicatione auctoritatis facta a multitudine in gratiam alicuius monarchae, ex. gr., vel collegii optimatum, permanet semper, etiamsi demantur ceterae absurditates quae notari solent contra pactum a Rousseavio adornatum, semper, dico, permanet spinosa illa interrogatio de iure, quo potestatibus iam constitutis subiici debent ceteri descendentes vel advenientes, qui nullum consensum praestiterunt, quando ea potestatum publicarum institutio facta supponitur. Vel enim haec obligatio obediendi dicitur adesse, utcumque ipsi nolint, vel contra postulatur ipsorum aliqua, tacita saltem, ratihabitio translationis potestatis, quae facta dicitur a primis fundatoribus societatis. Hoc alterum manifestam ansam praeberet rebellionibus cuiuscumque generis. Quocirca Suarez id bene et expresse reiicit. Ut enim satisfaciat regi Angliae Iacobo, qui conquerebatur, quod Bellarmini sententia foret *seditionum fundamentum, factiosis ac rebellibus avidissime arripiendum*, sic respondet. " Negamus, inquit, ex ea (sententia Bellarmini) occasionem rebellionum aut seditionum contra legitimos principes populo dari. Nam postquam populus potestatem in regem transtulit, non potest iuste eadem potestate fretus suo arbitrio, seu quoties voluerit, se in libertatem vindicare. Nam si potestatem suam regi concessit, quam ille acceptavit, eo ipso rex dominium acquisivit. Ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem vel contractum, non ideo licebit populo dominium illud regis auferre, nec libertatem suam iterum usurpare. Sicut particularis persona, quae suae libertati renuntiavit et se in servum vendidit aut donavit, non potest postea suo arbitrio se a servitute eximere. „ (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 3. n. 2.) Haec certe responsio ut quidquam valeat, manifeste supponit, non solum eos, qui potestatem regi donarunt, sed etiam eorumdem descendentes, quamdiu durat constituta socie-

tas, teneri agnoscere in rege potestatem semel illi collatam, nec posse pro arbitrio se liberos ab ea existimare. Integra e converso maneret obiectio facta a rege Angliae, si novus postularetur consensus vel ratihabitio eorum qui primae abdicationi non interfuerunt. Ergo alterum membrum propositae disiunctionis eligere omnino oportet. Agnoscenda est scilicet vera et stricta subiectio erga potestates constitutas, non solum in his qui eas instituerunt, verum etiam in descendentibus et advenientibus, etiamsi isti minime in eam rem consentiant, sed potius refragentur. At enim, si semel hoc dicatur, manifesta est incohaerentia doctrinae in systemate quod refellimus. Totum enim quantum est, eo tandem redit, ut existimetur fore plane impossibile, secluso proprio consensu, quodvis officium proprium iustitiae legalis, adeoque subiectionem quoque erga eum vel eos quibus cura incumbat boni communis: secus enim nulla alia iura et officia fautores eius systematis perspicere valent in hominum multitudine qualibet, nisi mere individualia aut domestica ad summum. Porro, si haec vera forent, quaenam, quaeso, doctrinae consecutio cum tali principio existere potest, quando talis consensus restringitur ad eos tantum perpaucos, qui civitatem primo condiderunt, et ceteri omnes propemodum infiniti descendentes et advenae tali officio iustitiae legalis adstringi dicuntur, citra, immo etiam contra proprium consensum? Confer quae ante diximus [419], siquidem omnia et singula etiam in rem praesentem instaurari queunt.

450. ***Argumentum IV.*** Patroni sententiae, quam expendimus, idcirco reprobant asserentes nihil prohibere, quominus forma etiam aristocratica vel monarchica politici regiminis sit immediate ex iure naturae, h. e. citra alienationem vel collationem auctoritatis a populo, quia, inquiunt, tunc nulla mutatio vel potestatis restrictio haberi posset in eiusmodi forma ex humana voluntate proveniens. Hac ratione Suarez utitur, ut ostendat regiam potestatem a Deo non esse nisi mediate: " Quia, inquit, alias talis institutio immutabilis esset, et omnis mutatio in ea facta per homines fuisset iniqua: imo

omnes civitates, regna, vel respublicae deberent eamdem institutionem servare, quia non est maior ratio de una quam de alia, neque una magis accepit ex divina revelatione talem institutionem quam alia. Est ergo haec humana institutio, quia per homines immediate facta. Ergo per homines immediate datur potestas regibus, quorum dignitas per illam institutionem creata est. „ (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 13.) Porro caecutiat omnino oportet qui non perspexerit, totam hanc ratiocinationem, si quidquam valeret, legitime retorqueri posse in sententiam ipsiusmet Suarezii, qui expresse docet, formam democraticam, eamque unice, esse immediate de iure naturae: deberet scilicet et ipsa dici immutabilis, quod perinde foret ac inalienabilitatem auctoritatis a populo ad Rousseavii mentem in scenam proferre. Suarez optime hanc consecutionem declinat, dicendo, ut ante retulimus [445, III], formam democraticam esse quidem immediate de iure naturae, hoc tamen ius esse mere *concessivum*, non vero *praeceptivum* ne mutatio fiat. At enim, quid vetat, quominus id ipsum dicatur ab his qui formam etiam aristocraticam vel monarchicam concedunt posse actuari in aliqua societate immediate ex iure naturae, h. e. citra concessionem potestatis factae a populo? Est itaque manifesta doctrinae incohaerentia in istiusmodi ratiocinatione quam retulimus. Hic autem obiter adverte, hoc argumentum, cuius incohaerentia modo ostensa est, fortasse fuisse praecipuam et veram causam, quamobrem Bellarminus et Suarez in propriam sententiam iverint de institutione scilicet regiae potestatis, quae sit facta immediate a populo, mediate autem a Deo. Timebant scilicet, ne propterea Iacobus I. rex Angliae, et ceteri regalistae consimili ratiocinatione abuterentur ad iura regia ultra debitos limites dilatanda. Ceterum non semel contingit, ut scriptores, ceteroquin optimi, in refellendo aliquo errore in extremum oppositum aestu disputationis plus aequo abripiantur, ut reipsa accidisse videtur in re praesenti.

SECTIO VII.

Vera sententia de primaevo subiecto politici principatus.

451. **Summa huius doctrinae.** Sententiae quam proxime refutavimus, recta opponitur altera, eaque meo quidem iudicio verissima. Capitulatim exposita huc redit, ad substantiam quod attinet. Quemadmodum scilicet contingit in ceteris operibus naturae, ut, servata specifica naturae identitate, ingens varietas eluceat in concretis differentiis individualibus, quibus contrahitur in hoc vel illo opere, prout extra mentis abstractionem in se subsistit; sic etiam quidquam huic rei simile observatur in concreta origine cuiusque civilis consortii, inspecta sive multitudine qua constat, sive capite quo regi debet in ordine ad finem civitatis consequendum. Quare in omnibus societatibus civilibus idem est finis a natura praestitutus, eademque organicâ et essentialis constitutio, prout ante descripsimus. Magna tamen varietas existat oportet, si concreta et individualis quasi facies spectetur cuiusque civilis consortii quam in suo ortu exhibet; ex quo diversae etiam, quae dicuntur, *formae regiminis*, aliae aliis simpliciores et perfectiores. Primitivum itaque subiectum, in quo, vi naturae, auctoritas residet, quando societas aliqua civilis efflorescit, varium est pro varietate factorum, quibus congenita sociabilitas humanae naturae in ea societate concreta evadit et ad actum reducitur. Bene autem quandoque fieri potest, ut tale subiectum sit ipsa multitudo, prout hoc nomen diminuto illo sensu usurpatur ac accipiendum esse docebimus in forma regiminis, quod *democraticum* seu *republicanum* dici consuevit: idque tum evenit, cum membra, quae in civile consortium coadunantur, aequalitatem iurium prae se ferunt, in concreto considerata et quoad ordinem politicum qui in eo consortio vi legis naturae existere debet; quod

quidem quandoque fieri potest, praesertim si de parva admodum civili societate agatur, quaeque fortuita quadam plurium familiarum congregatione formetur. Negat tamen haec sententia, rem sic habere necessario et universe in qualibet exoriente civili societate: siquidem ob praevalentiam iuris cuiuspiam, sive totius societatis sive alicuius personae vel coetus determinati, bene contingere potest, ut primitiva forma quam societas in suo ortu induit, sit monarchica vel aristocratica, quoties scilicet vi praedicti iuris praevalentis recta ratio docet ad unam personam physicam, vel collegium quoddam optimatum spectare ius obligandi membra totius civilis societatis in ordine ad finem eiusdem societatis assequendum, quod ius *politicam auctoritatem* vocamus. Quocirca, in tali explicatione, consensus ille multitudinis, qui quandoque directe, ut plurimum vero indirecte tantum influit in efformationem civitatis [425 fin.], non se habet nisi per modum dispositionis praeviae, qua subiectum quodpiam in individuo efficitur idoneum, cui secundum naturalia principia synderesis intelligatur a Deo ipso conferri ius illud auctoritatis, quod ipse per suam sapientiam instituit ac adesse voluit in humano genere pro recta eiusdem humani generis pace et conservatione. Hanc sententiam, ad substantiam quod attinet, hac nostra aetate communissimo calculo tuentur scriptores catholici: ipsa enim iniquitas temporum quae vivimus, eos coegit hanc rem longe profundius examinare, quam veteres effecere. (1)

(1) In praesenti quaestione seu controversia legi plane merentur quae scite observat A. Taparelli (*Saggio teoretico*, Diss. 2. c. 8, 9, 10; *Esame degli Ordini rappresentativi*. c. 2, 3). Etsi enim aliquantisper ab eo discedam [433, II], summa tamen doctrinae quam cit. loc. proponit, multum admodum mihi probatur. I. Costa-Rossetti non veretur ei notam *erroris* inurere (*Philosophia Moralis*, pag. 579, item pag. 907, verbo *Taparelli*. Edit. 1886, Oeniponte). Id procul dubio ostendit, hunc scriptorem, in pluribus ceteroquin laude dignum, quae ll. cc. a Taparellio conscripta fuere, vel perfunctorie admodum legisse, vel perperam omnino intellexisse, fortasse ob nativi idiomatis diversitatem. Secus enim doctrinam tam solide a Taparellio propugnatam et nunc temporis communissime in Ecclesia Dei receptam, sub odioso *erroris* nomine minime traduxisset.

THESIS XXV.

Civilis auctoritas, in ortu diversarum civilium societatum, multiplici titulo concreta evadit et in individuo determinatur, etiamsi a populo minime conferatur vel alienetur.

452. ***Probatio.*** In huius rei confirmationem quaedam tantum facta concreta indicabo, quibus citra populi consensum, ad quem recurrunt adversarii, auctoritas politica in una persona vel coetu determinato ad actum reducitur. Inde enim consimile iudicium fieri potest de aliis. Solum observa in antecessum, ut plurimum, ea facta simul commisceri ac paulatim suam vim exerere, praesertim ubi agatur de civitate, quae in magnum aliquod regnum vel imperium excrescit: ex quo iura saepenumero valde complexa oriuntur in his, qui summam imperii politici merito sibi vindicare queunt.

Argumentum I. Incipio a facto victoriae enatae ex iusto bello, quod, fatente Suarez, potest esse titulus omnino legitimus cur suprema potestas politica in partem subiugatam victori tribuatur. Certe quidem haec potestatis attributio nequit rationabiliter repeti ex consensu partis devictae quasi ex propria causa. Vel enim istiusmodi consensus spectatur post victoriam, vel ante. Non primum, siquidem, plerumque saltem, loco consensus habetur positivus dissensus, ut notum est. Non posterius. Ut enim diximus [426], quod pars devicta iniuria alteram affecerit ob quam bellum excitatur, non est causa nisi *demeriti* erga partem laesam: quod autem, stante tali demerito, sua independentia privetur et subiugetur, hoc per se oritur ex iusta voluntate victoris talem poenam infligentis secundum ordinem iustitiae vindicativae. Sic etiam, quando quis crimen capitale admittit, meretur quidem poenam mortis, sed pueriliter omnino ex eius con-

sensu quis derivaverit ius in principe ad talem poenam infligendam; tale enim ius non est in reo, qui propterea ei renuntiare non potest.

Suarez [444, V] duplici ratione conatur vim huius argumenti enervare, quo omnem auctoritatem politicam derivet ex consensu multitudinis. Primo igitur ait, hic intercedere quemdam *quasi contractum*, propterea quod eumdem effectum habet ac si contractus intercessisset. At nemo non videt, hoc modo rem sane gravissimam in magnam sermonis aequivocationem coniici. Complura enim sunt, quae pariunt consimiles effectus iis, qui e contractibus enascuntur, nec tamen sunt aut nuncupari possunt contractus veri nominis. Dominia enim adquiruntur occupatione, accessione, testamento, lege civili: haec vero contractus dici non possunt, siquidem a definitione contractus desciscunt, nec nisi valde *aequivoce* in rebus eiusmodi argueret quispiam ex generali ratione pacti vel contractus.

Respondet secundo Suarez cum maiore verisimilitudine dicendo, per bellum non primo creari potestatem politicam, puta regiam, in victore, sed solum extendi in societatem, quae prius erat ab ea independens. In praesenti autem sermo est de *primaevo* subiecto auctoritatis. Ceterum etiam haec responsio non subsistit. Nam societas civilis post bellum efformata ex coniunctione duplicis vel plurium societatum antea independentium est procul dubio nova quaedam societas, ut videre licet in actuali imperio Germanico post recentia bella efformato. Porro, de primaevo subiecto auctoritatis *huius societatis* quaerimus, utrum ex consensu multitudinis eiusdem societatis sit creatum, an non; et manifesta ratione ostensum est, talem consensum hic minime intervenire, praesertim si pars devicta sit longe maior, quam ea cui adiungitur, ut pluries evenit. Neque putetur hic haberi meram quaestionem de nomine. Inde enim duo eaque valde gravia in praxi subsequuntur. Etenim primo, supponamus paulisper, principem victorem, de quo loquimur, principatum suum obtinuisse ex communi consensu populi seu nationis, quam ante exortum bellum gubernabat. Supponamus praeterea,

post victoriam partam, quaestionem esse de rescissione praedicti contractus, quo princeps ex populi consensu auctoritatem suam primo obtinuit. Tum profecto minime recurrere oporteret ad consensum nationis subiugatae; quandoquidem satis foret omnino consensus nationis prioris ad normam legum fundamentalium, quibus organica constitutio eiusdem existebat ante bellum. Ratio plana est. Nam in tali hypothesi contractus, initus a priore gente, fuisset adaequata causa cur victor legitimo principatu in eam frueretur, fatentibus ipsis adversariis. Quod autem suam potestatem extenderit supra gentem subactam, hoc non profluit ex contractu cum ea inito, sed proxime ex iure victoriae, et ad summum remote ex contractu inito cum priore gente seu populo quem gubernabat princeps ante bellum. Rescissio itaque huius contractus satis est abunde, si fiat consentiente principe et priore populo. Hinc secundo, falsum est generale principium, quod adversarii adstruere mallent, nimirum, semper et universaliter loquendo, nullum principem in quavis societate fore legitimum nisi ex expressa vel tacita eiusdem nationis vel societatis conventione. Porro maximi momenti est, falsitatem istiusmodi pronuntiati ostendere, hac praesertim nostra misera aetate, quando anarchica et communistica placita tam late debacchantur.

453. ***Argumentum II.*** Certum est, ut pluries ostendimus [309], dominium *proprietatis* et dominium *iurisdictionis* essentialiter invicem distingui. (1) Certum

---

(1) Luculenter hoc discrimen exposuit A. Taparelli, quem nonnulli inscite accusant quasi oppositum dixerit. " Se certi filosofi, inquit, credettero trovar la ragione d'autorità in un aggregato de' diritti privati della moltitudine, altri parvero separarnela onninamente e trovarne tutta la ragione nel solo sovrano, cioè nel principio di unità, confondendo l'autorità colla padronanza, la dipendenza colla servitù. La genesi dell'autorità, che abbiamo dedotta dalla natura stessa di società, distingue assolutamente la relazione di *suddito a superiore* dalla relazione di *servo a padrone;* e assegna così un mezzo ragionevole fra l'adulazione e la ribellione. Vediamolo. Che cosa è *servo?* che cosa è *padrone? Servire* significa nel linguaggio volgare adoprarsi in altrui pro; e però la servitù può nell'individuo avere

tamen ex aequo est, saepenumero fieri, ut primum sit legitimus *titulus* cur in eadem persona in qua ipsum invenitur, inveniatur etiam alterum. Hanc veritatem, quasi rem cuique notissimam, agnoscit De Lugo, quando sic ait. " Dominium est duplex, scilicet iurisdictionis et proprietatis. Dominium iurisdictionis est potestas gubernandi subditos, hoc est, praecipiendi, vetandi, permittendi, iudicandi, puniendi, praemiandi, etc. *Haec autem facultas*

---

molti gradi, secondo che un essere trovasi più o meno ordinato a bene di un altro, ossia più o men *servo*, ma la *servitù* è essenzialmente l'adoperarsi in bene altrui. Le creature materiali sono dunque, riguardo all'uomo, nel grado massimo della *servitù;* le creature intelligenti possono parteciparne più o meno, secondo la maggiore o minor quantità che dell'esser loro, o piuttosto delle forze che dipendono da quest'essere, *debbono* adoperare in pro d'altrui. Il *dritto* relativo a questo *dovere* porta nome di *padronanza*, ed è capace esso pure di varii gradi, secondo che o tutto l'essere, o parte soltanto e dell'essere e dell'operare del servo, è ordinato a bene del padrone. Paragoniamo con questo dritto l'autorità. *Autorità*, quale dalla natura dell'esser sociale fu per noi derivata, che cosa è? Il dritto di muovere gl'individui al bene sociale; e il dovere relativo a tal dritto è *dipendenza*, o più propriamente *obbedienza* di suddito, ed obbliga a tendere al bene sociale sotto gl'indirizzi dell'autorità. Comandano dunque e il superiore e il padrone; ma questi pretende, e ragionevolmente, il bene proprio, quegli il bene sociale. Potranno amendue queste relazioni concentrarsi in un solo individuo, ma non potranno confondersi mai; un suddito che entra a servizio del suo principe, sia per iscudiere, o segretario, o cocchiere, o checchè altro si voglia, ad ogni modo egli è servo, ed ha contratto col principe una tutt'altra relazione che dianzi avea: prima doveva ubbidire per vantaggio della società, e però di se medesimo in quanto era membro della società, ora deve ubbidire per vantaggio del principe da cui riceve stipendio. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. n. 435.) In nota vero haec addit observatu dignissima. " Espresse colla solita sua vivacità e popolarità questo vero il ch. C. de Maistre. — Si è disputato molte volte se sia il sovrano pel popolo o il popolo pel sovrano. A me pare che potrebbe disputarsi con ugual dritto se in un orologio la molla sia pel tamburo o il tamburo per la molla. Nè l'un, nè l'altro; ma e molla e tamburo e spirale e quadrante ecc. tutto è per segnar le ore. (*Du Pape*, t. 1. liv. 2. ch. 1.) — All'opposto il Macarel mostra di comprendere assai male la natura della società, quando pronunzia: *Le prince étant établi pour le bien de l'état... les rois sont les patrimoines des peuples.* (*Éléments de droit polit.* tit. 3. ch. 1. pag. 24.) „

oritur saepe ex dominio proprietatis, vel ex consensu subditorum transferentium illam facultatem in aliquem superiorem. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 2. sect. 1. n. 1.) In Disputatione vero praecedente [n. 5 seqq.] egregie omnino distinxerat formalem rationem utriusque dominii: ex quo patet hanc *distinctionem* nihil admodum officere *connexioni* de qua loquimur. Iam age, hoc quod veritatem habet in dominio iurisdictionis, per se ac generatim inspecto, nihil est cur negetur, quando sermo est de iurisdictione quoad ordinem politicum. Quod sic ostendo.

Supponamus itaque, alicui personae particulari verum dominium proprietatis (sive titulo occupationis, sive ex alia legitima causa), convenire in territorium sat amplum, quod sub ditione politica nullius contineatur. Fac praeterea, ut eius filii, aetate iam adulta, in eo territorio, patre consentiente, cum suis familiis vivere pergant: idem dicito de servis aliisque colonis. Si hae familiae sic excrescant, ut sat amplam multitudinem efforment, qualis postulatur ad perfectum coetum constituendum civilis societatis, tria profecto exquiri poterunt. Primo, utrum, iure naturali sic exigente, praeter iura et officia mere individualia et domestica, socialis quoque ordo publicus quem politicum vocamus, in tali multitudine sive populo existere debeat, annon? Huic porro interrogationi affirmative respondendum esse, manifestis rationibus ante demonstravimus [419, seqq.]. Dein quaeri potest, num, ex eiusdem naturalis ordinis praescripto, civilis aliqua auctoritas in tali societate existere debeat, an contra? Auctoritatem dico non invisibilem, sed concretam et visibilem, quaeque revera efficax reipsa sit, ut ex recto dictamine rationis ordo proprius huius societatis conservetur et defendatur. Porro, huic quoque quaestioni affirmative responderi debere, late etiam contra Rousseavium vindicavimus [434, seqq]. Habemus itaque tum existentiam civilis consortii, tum existentiam auctoritatis tali consortio proportionatae profluere in multitudine de qua loquimur, ex ipsa exigentia naturalis ordinis, neque opus esse ullo consensu talis multitudinis, qui quoad utrumque vel alterutrum se habeat ut causa per se vere effi-

ciens. Ambo enim enascuntur, non quidem ex dominio proprietatis, sed certe ex ipsa congenita sociabilitate humanae naturae. Confer testimonium B. Thomae quod excripsimus [432]. Relinquitur igitur tertia quaestio. Cum civilis potestas, ut proxime diximus, ab ipso naturali iure exigatur in societate, quae in praedicto territorio efformata est, subiectum huius potestatis, sistendo in sola exigentia eiusdem naturalis iuris, est ne dominus territorii, an contra multitudo quae in talem societatem coaluit? Adversarii coguntur postremum membrum factae disiunctionis optare. At mihi clarum videtur, id fieri non posse, quin totus ordo naturalis iustitiae pervertatur. Supponamus enim rem sic habere, ut adversarii imaginantur. Seclusis aliis incommodis, hoc procul dubio inde consequitur, dominum scilicet a suo territorio iuste expelli posse, quoties adquiescere noluerit ceteris descendentibus et incolis, in eo territorio existentibus, qui ad plura suffragia decreverint rem ad ordinem publicum pertinentem. Supponitur enim auctoritas politica existere in communi consensu huius multitudinis. Quando vero auctoritas sic habetur, necesse est ut res decidatur ad plura suffragia, praecisione scilicet facta a quavis alia positiva institutione, ut res evenit in praesenti. Aliunde auctoritas politica, nisi sit vanum nomen, debet esse coercitiva, adeoque vim adhibere potest ut obedientiam exigat. Si itaque dominus talem obedientiam praestare nolit, poterit a suo territorio expelli ad plura suffragia eorum qui, ipso consentiente, ibi degunt. Hoc porro existimo esse patentem plane iniustitiam; siquidem potius e converso ipse dominus legitime potest omnes a sua domo et territorio expellere.

Adversarii nihil solidi habent quod reponant, praeter quasdam inutiles declamationes, quae non responsionem merentur sed veniam. Sunt qui imaginantur, in multitudine, de qua agimus, citra consensum quem ipsi vellent, non extituram nisi veri nominis anarchiam. Sunt scilicet illi omnes qui, citra praedictum consensum, nequeunt introspicere in tali multitudine, ut ut numerosa, nisi iura et officia *status naturae:* vocant autem *statum naturae*, in

quo non sunt nisi iura et officia individualia ac domestica. Sed hoc iam reprobavimus, nec existimo tutum esse in doctrina morum. Alii vero nos reprehendunt, quasi invicem permisceamus *auctoritatem* cum *proprietate*. Sed hoc manifestam continet *ignorationem elenchi*, ut patet ex his quae paulo ante cum Card. De Lugo notavimus. Praeterea haec instantia retorqueri optime potest in sententiam adversariorum. Nisi enim velint recidere in errorem Rousseavii, oportet ut ipsi etiam plane distinguant *ius possidendi* auctoritatem, et ipsummet *ius auctoritatis*, puta leges ferendi, iudicandi et exequendi: illud enim est obiectum iustitiae commutativae, hoc contra est obiectum obedientiae. Primum itaque tantum debent attribuere contractui, quo ipsi supponunt principem a multitudine creari, non vero alterum, licet hoc ipsa naturali lege necessario consequatur, supposito primo. Nihil itaque vetat, quominus unum ius fundetur in altero. Sic quoque ius quod immediate oritur a contractu maritali, videlicet viri in corpus mulieris, et vicissim, ad iustitiam commutativam etiam pertinet. Posito autem hoc ligamine, iurisdictionis potestas quam vir habet in mulierem, minime proficiscitur ex consensu viri aut mulieris, sed ex ipso naturali iure. Idem etiam apparet in iurisdictione quam ante [402] agnovimus in domino respectu suorum servorum quoad ordinem domesticum, quaeque diversae plane rationis est, ac dominium proprietatis quod in eos habet, tametsi prior fundetur in altero. Quod postremum expresse agnovit ipse Suarez. Cum enim vult ostendere, non posse ullam societatem humanam consistere sine aliqua auctoritate, ac proinde ab ipsa natura exigi subiectionem ei correlativam, adducit exemplum ductum a societate domestica, sic inquiens. " Quia coniunctio viri et feminae naturalis est, ideo in ea caput invenitur quod est vir... Similiter in alia coniunctione parentum et filiorum pater habet a natura potestatem in filium. *Et in tertia, quae est servorum ad dominum, constat etiam potestatem* GUBERNANDI *esse apud dominum, ut in eodem loco* (Tit. 2.) *Paulus tradit, et* Ephes. 6, *et* ad Coloss. 3. *dicens, servos debere dominis* OBEDIRE, *ut Deo. Quia licet coniun-*

ctio servitutis non sit omnino a natura, sed per voluntatem humanam: tamen, illa supposita, subordinatio et subiectio LEGE NATURAE *debita est* TITULO IUSTITIAE. Subiectio autem filiorum etiam ipsum vinculum et fundamentum naturale habet, scilicet originem naturalem, unde et perfectior est EX TITULO PIETATIS. „ (*De Legibus*, lib. 3. c. 1. n. 4.) Nisi itaque velit quispiam ignorare ipsa prima elementa Philosophiae Moralis, fateatur oportet, saepenumero fieri, ut ius aut quasi ius unius ordinis quod est proprium et per se obiectum unius virtutis, puta iustitiae commutativae, pietatis, etc., evadat *titulus* alterius iuris quod per se respicitur ab alia virtute, qualis est obedientia in re praesenti. Non debent itaque haec omnia commisceri.

Hoc argumento ostensum est, qua ratione societas civilis in sua origine exhibere potest formam simpliciter monarchicam. Quod si, loco unius domini vel patrisfamilias, supponantur plures, quorum singuli proprium territoriale dominium habeant, qui tamen tum mutuo amore compulsi, tum indigentia aliisve de causis in unam indivisam societatem coire velint, consimili processu apparebit, quo pacto citra populi consensum primaeva forma civilis consortii sit aliquando aristocratica.

454. ***Argumentum III.*** Merito supponere licet, quod ceteroquin non semel accidit, societatem aliquam civilem, vel exorientem, vel penitus omnino perturbatam, in iis adiunctis inveniri, ut persona quaedam determinata, eaque sola, physice et moraliter ceteris sic praevaleat, ut nonnisi ipsa efficaciam habeat ad gubernacula reipublicae tractanda, et pervicacium audaciam retundendam, qua praevalentia si non uteretur, tota societas sus deque verteretur et in plenam anarchiam decideret. His positis, triplicem hypothesim fingere possumus. Prima est, si quis dixerit, talem societatem hoc nomen non mereri, sed esse confusam dumtaxat multitudinem hominum extra statum civilem coadunatorum. Haec porro hypothesis pluries reiecta est, ut quae adversatur aperte naturali hominis sociabilitati. Similiter reiicienda est altera hypothesis, in qua scilicet supponatur dari quidem eiusmodi civile consortium, sed absque ullo capite, eoque

visibili, quod curam habeat communis boni et salutis totius societatis. Sic enim talis societas perdurare minime posset, ac citissime dissolveretur: licet autem supponere statum societatis, de qua loquimur, satis longo tempore durare. Remanet itaque tertia hypothesis, si scilicet dicatur subiectum politicae auctoritatis, in casu quem expendimus, esse aliud a persona quam descripsimus. Atqui rationabiliter id dici posse non videtur. Caput enim reale et visibile societatis debet pollere vera et reali efficacia, qua possit curam societatis sibi commissae procurare et tueri. Supponimus autem, in casu quem consideramus, nihil eiusmodi inveniri nisi in una persona dumtaxat, quae praevalentiam exclusivam habeat ad reipublicae gubernationem. Ergo salus totius ordinis socialis exigit, ut ea persona tali efficacia utatur ad societatem gubernandam, eamque a pleno suo exterminio liberandam. Ex ipsa itaque exigentia ordinis naturalis constituitur totius reipublicae caput.

Adversarii, etiam in re praesenti, recurrunt ad consensum multitudinis, quae talem personam in his rerum adiunctis tenetur quidem eligere in caput, sed ita ut, praecisa tali electione, auctoritas non maneat nisi in ipsa multitudine, quamdiu talis electio facta non fuerit. Sed haec responsio non satisfacit. Potest enim optime contingere, ut de tali consensu seu electione (quae scilicet revera sit eiusmodi, nec tantum imaginatione fingatur), constare non possit, nisi post tractum temporis sat diuturnum. Id sane facillime contingit, quoties societas talem perturbationem subit, qualem exempligratia passa est Gallia sub finem saeculi transacti. Donec itaque existat eiusmodi consensus, vel societas manere debet in statu anarchiae, vel caput reale ipsius erit persona quam proposuimus. Velle autem, ut interim auctoritas habeatur et exerceatur a multitudine, perinde foret ac niti in rem chimaericam et impossibilem, quemadmodum ait Bellarminus, cuius verba ante retulimus [447].

Dicetur fortasse, tunc dari quidem veram obligationem obediendi memorato capiti, ne patria sus deque vertatur, sed non ideo existere in isto verum ius impe-

randi. Non enim turpiter confundere licet obligationem obediendi alicui personae particulari ex motivis religionis, pietatis, charitatis, etc., cum obligatione obediendi quae oritur ex motivo iustitiae legalis : quasi scilicet iis omnibus obligationibus ius imperandi responderet, quod soli obligationi iustitiae legalis est correlativum.

Respondeo. Haud immerito mirabitur quispiam ob confusionem idearum, quam haec instantia prae se fert. Quandoquidem in ea aperte permiscetur ab obiiciente *formale motivum obedientiae*, quod semper et universaliter est praeceptum superioris, ut docet S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 104. a. 2.), cum *rationibus unde intelligitur hanc vel illam personam esse superiorem.* Hae rationes quidem multiplices esse possunt, et quandoque pertinent ad religionem, ut accidit in praelato religioso, quandoque ad pietatem, ut in parentibus respectu filiorum, quandoque ad iustitiam commutativam, ut in domino respectu servorum, et ita in aliis. Porro, bonum quidem iustitiae legalis est illud unde exoritur, sicut societas, sic etiam exigentia alicuius capitis quod eam gubernet. Hoc tamen bonum non est proprium motivum obedientiae, etiam politicae, ut iam notavimus [179] et expresse animadvertit Card. De Lugo sic inquiens. " Haec itaque virtus (sc. iustitia legalis) distinguitur ab aliis ex obiecto. A pietate quidem, quia respicit bonum commune illius communitatis, cuius membrum et pars est qui operatur, quod non habet pietas. Item ab obedientia, quia haec inclinat formaliter ad honestatem obediendi superioribus: illa autem virtus non attendit ad honestatem obediendi, sed ad procurandum bonum commune propriae reipublicae vel communitatis : denique differt ab amicitia privata, quia haec solum respicit bonum amici ex amore benevolentiae, quia bonum amici est; illa autem virtus procurat bonum commune propter peculiarem coniunctionem, quam operans habet cum republica, tamquam membrum cum corpore, ut dictum est. „ (*De Iustitia et Iure*, D. 1. n. 64.) Quocirca ex iustitia quidem legali oritur obligatio in omnibus membris reipublicae ad procurandum eius bonum, adeoque etiam caput hac obligatione tenetur, sed nonnisi im-

perite haec obligatio confunderetur cum obligatione propria obedientiae sive domesticae, sive religiosae, sive civilis. Quemadmodum igitur iurisdictio paterna in filios pietati *sicut titulo* innititur, iurisdictio domini in servos iustitiae commutativae, ac iurisdictio praelati regularis in suos subditos religioni; sic etiam nihil prohibere debet, quominus debitum iustitiae legalis, procurandi scilicet bonum totius reipublicae, sit etiam *verus titulus* quare persona praevalens, de qua agimus, ea iurisdictione convestiatur sine qua tale bonum procuratu foret impossibile.

455. ***Argumentum IV.*** Postremo mihi videtur probatione valde digna concreta origo politicae potestatis quam luculenter exponit M. Liberatore (*Institutiones Ethicae*... Ius naturale, P. 2. c. 2. n. 57. Edit. 1884.), eam scilicet repetens ex praeexistente iure domesticae auctoritatis. Nimirum, ut ante declaravimus [397], in patrefamilias auctoritas quae ei convenit, praecise prout est caput domesticae societatis, non debet omnino confundi cum triplici alio iure quod ei convenit, cum potestate scilicet maritali, patria et dominii, quamvis in eo saepe nitatur sicut in *titulo*. Haec porro auctoritas est in vero et stricto sensu socialis, quatenus pro subiecto in quod exercetur, respicit non personam physicam, qua talem, sed personam moralem, totam scilicet domum, ut quoddam corpus morale est, societas scilicet tametsi imperfecta. Erit praeterea independens, si supponatur ea domus nondum addicta alicui civili consortio, quemadmodum fiebat, ex. gr., in efformatione societatum patriarchalium. Age vero, quemadmodum homo est naturale membrum societatis domesticae, sic quoque domus per se a natura ordinatur ad societatem civilem, ut organismus quidam imperfectus, qui suapte sponte evolvitur in organismum perfectum, ut egregie exposuit B. Thomas cum Aristotele (1. *Polit.* c. 1. 2.). Quoties autem hac ratione imperfectum in perfectum convertitur, illud ipsum principium, unde prioris organizatio procedebat et temperabatur, ex ipsius naturae impulsu pergit se ulterius explicare, et in membra seu partes, quae de novo adiunguntur, vim suam exercet ad commune bonum totius

procurandum et tuendum. " Hinc, concludit optime P. Liberatore, si primitivum germen quaeratur, ex quo ordine naturae politica potestas originem ducit, illud nonnisi in ipsa auctoritate domestica reperietur. Sicut enim familia, adhuc independens, semen est civitatis futurae, ac famulorum et operariorum comitatu iam civitatem quamdam praebet inchoatam et veluti vagientem: sic paterfamilias, qui ei dominatur, non modo auctoritate paterna in filios gaudet, verum etiam ius possidet ordinandi totam multitudinem, quae familiam illam utcumque componit. Haec auctoritas, quae domestica dici potest, mox in patriarchalem et paulatim in politicam convertitur, prout ipsa domus vel familia, succrescentibus nepotibus et famulis et colonis, in tribum, in populum, ac tandem in perfectam societatem civilem transformatur. Quare in quavis familia independente pater est, ut ita dicam, rex inchoatus, et veluti infans respectu maturae aetatis. Essentia in eo tota est, sed nondum evoluta, quia nondum explicatus est organismus, in quem vim suam exerceat... Atque in favorem huius sententiae torqueri possent ea, quae S. Thomas Aristotelem sequens testatur, inquiens. *Omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitatem, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes. Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.* (In 1. *Polit.* lect. 1.) Hinc intelligitur, cur iura regia, etiam vitae et necis, in antiquissimis familiis, nondum civilem societatem efformantibus, patrifamilias tribuebantur; quorum reliquiae nonnullae in posterioribus aetatibus apud multas gentes superfuerunt. (1) Intelligitur etiam, cur prima regiminis

(1) Ludovicus Molina hoc ius cum pluribus aliis auctoribus agnoscit in patrefamilias respectu membrorum suae domus, si tam barbara sit aliqua natio, ut nullum habeat superiorem. *sed singulae duae*

forma, quae apud vetustissimos populos apparuit, non fuerit nisi monarchica. „ Haec M. Liberatore, nec certe accommodatius ad sensum communem dici poterat pro mente a praeiudiciis vacua.

Adversarii ad retundendam vim huius argumenti more consueto recurrunt ad consensum multitudinis, quasi Proteum quemdam mirabilem, qui varia ac saepe opposita responsione disiiciat difficultates omnes quae in praesenti materia occurrunt. Hic tamen recursus facile intercluditur ex his quae dicta sunt, praesertim [449]. Praeterea, magno cum labore insudant in ostendenda essentiali distinctione potestatis paternae, ut paterna est (patris scilicet ac matris in filios, ut ea praecise enascitur ex facto generationis), a potestate politica. Ceterum nemo eorum qui nostram sententiam amplectitur, somniavit contrarium, etsi nonnulli cum aliqua obscuritate verborum loquuntur. Hanc itaque distinctionem concedimus. Addimus tamen, hanc auctoritatem patriam coniunctam cum iure dominii in servos optimum ac naturalem esse *titulum* auctoritatis domesticae in patrefamilias in ordine *ad*

---

familiae aut duo pagi ita ab invicem sint divisi, ut communem non habeant superiorem. Hanc sententiam ita probat. " Quoniam, inquit, posita ea barbarie, sane in unaquaque familia aut pago militant rationes, propter quas dicimus auctoritatem esse in unaquaque republica ad vindicandas iniurias suis ab extraneis illatas. Quare concedenda etiam erit in eo eventu, in unaquaque familia aut pago, ea auctoritas comparatione malefactorum alterius pagi aut familiae. Licet ergo nullus privatus, etiam tunc, sumere possit vindictam de iniuria sibi illata, eo quod facile unusquisque in propria causa posset obcaecari, ideoque scriptum sit: *Mihi vindictam et ego retribuam, dicit Dominus:* nihilominus petere illam potest auctoritate capitis, quale in ea familia aut pago reperitur, quod tamquam Dei minister *publica, a Deoque proinde auctoritate derivata,* illam exequatur. „ (*De Iustitia et Iure,* tr. 2. D. 100. n. 6.) Hic manifeste sermo est de vera auctoritate omnino distincta ab auctoritate patria, ut patria est, et a fortiori ab auctoritate maritali aut dominio proprietatis in servos. Ergo hic Auctor in capite familiae independentis agnoscit veram auctoritatem socialem a Deo derivatam, eamque insignitam maximo iure quod politicae potestati tribuitur, quale est ius gladii in vindicationem criminum. Haec certe apprime cohaerent cum doctrina M. Liberatore, quam libentissime amplectimur.

totum bene vivere, ut loquitur B. Thomas (*Summa theol.* 2. 2^{ae} q. 50. a. 3. ad 1.), totius domus, prout est *una societas.* Haec vero auctoritas potest optime in politicam commutari, si domus quaedam independens sua sponte evolvatur et in perfectum organismum civitatis commutetur, ut exposuimus.

SECTIO VIII.

Obiecta reliqua solvuntur fieri solita in doctrinam praecedentem.

456. Quae ab adversariis afferri solent ad enervandam vim argumentorum, quibus sententiam nostram comprobavimus, soluta iam habes in ipsa expositione thesis praecedentis. Hic propterea veniunt solum expendenda, quae solent adhiberi, ut positiva aliqua ratione vel auctoritate comprobetur opinio opposita. Detracto verborum fuco, quo a nonnullis convestiuntur, haec numerantur.

Obiectio I. Auctoritas politica per se pertinet ad totam civilem societatem. Atqui haec constat integra multitudine eorum qui eam componunt. Ergo auctoritas politica per se pertinet ad totam multitudinem.

Respondeo. *Dist. mai.*, per modum cuiusdam attributi quod per se enascitur ex natura civitatis et per se ordinatur in bonum ipsiusmet, *conc.;* ut quoddam ius inhaerens singulis membris quae civitatem componunt, *neg. Dist. min.*, quae multitudo, quatenus societatem componit, est corpus quoddam vere organicum, tametsi morale, *conc.;* ita ut sit merus quidam numerus et aggregatio partium homogenearum, quemadmodum fit in corporibus anorganicis, *neg. Dist. pariter conseq.* Auctoritas politica per se pertinet ad totam multitudinem, quatenus haec concipitur per modum corporis cuiusdam anorganici, *neg.;* quatenus haec concipitur per modum corporis organici, *subdist.;* ita scilicet ut per se enascatur ex unione

quae talem organismum efformat, et per se ordinetur in bonum omnium membrorum quibus constat, *conc.;* ita ut singulis his membris inhaereat quasi ius omnibus commune, *neg.*

Ut dictum est [428, 433], auctoritas se habet in societate, sicut ratio et voluntas in homine, vel ut caput in corpore. Quemadmodum vero ratio et voluntas per se fluunt ex natura humana, ut etiam caput ex organismo proprio humani corporis, et ad bonum totius compositi ordinantur, nec propterea omnia et singula membra sunt caput aut commune quasi subiectum cui insit ratio et voluntas; sic etiam in civitate minime postulatur, ut omnia eius membra sint caput ipsius vel subiectum politicae potestatis, tametsi haec in bonum omnium ordinetur, et ab ipsa unitate propria consortii civilis necessario dimanet. Praeterea, si hoc argumentum quidquam valeret, procul dubio simul ostenderet, multitudinem esse auctoritatis subiectum non primaevum tantum, sed etiam perpetuum et unicum, quod profecto adversarii quibuscum concertamus, merito reprobant.

Instabis. In eo subiecto per se invenitur politica auctoritas, cui per se convenit ius proprium iustitiae legalis. Atqui hoc per se convenit toti multitudini, ut est in unum politicum corpus congregata. Ergo tota multitudo est per se subiectum politicae potestatis. (1)

Respondeo. *Nego maiorem.* Alibi ex professo declaravimus cum S. Thoma, quae sit propria ratio iustitiae legalis [178 seqq.]. Ibidem etiam advertimus, pronuntiatum contentum in propositione factae difficultatis esse philosophice et theologice falsissimum. Philosophice quidem: quia ius, quod est proprium obiectum iustitiae legalis, permanenter existit in tota multitudine socialiter congregata: ius autem, in quo formaliter sita est politica auctoritas, non permanenter existit in tota multitu-

---

(1) Hoc argumentum passim et cum magno verborum apparatu urget cl. Auctor quem ante citavimus [451 not. fin.]. Quin immo tanti fecit, ut pag. 635, non dubitanter asseruerit, recentiores numquam abituros fuisse in sententiam quam propugnamus, si illud considerassent!!!

dine, ut ipsi adversarii fateri debent, ni velint recidere in errorem Rousseavii de inalienabilitate auctoritatis a multitudine. Praeterea, iustitia legalis differt essentialiter ab obedientia; ergo similiter inter se differunt propria obiecta utriusque. Politica autem auctoritas est proprium obiectum obedientiae. Est etiam, ut dixi, tale pronuntiatum theologice falsissimum. Ut enim cit. loc. demonstravimus, ex illo logica consecutione sequeretur error Richerii de auctoritate Ecclesiastica communi omnibus fidelibus. Iustitia enim legalis in omni societate viget, praesertim perfecta, qualis est maxime Ecclesia. Concedo equidem, ex vinculo iustitiae legalis enasci tum debitum obedientiae, tum exigentiam alicuius capitis in quo sit auctoritas cui obedientia debeatur: sed id intelligi debet eadem ipsissima ratione ac declaratum habes in obiectione initio proposita, quam quidem sub aliis verbis instaurat instantia proposita.

Instabis rursus. Vi naturae eidem subiecto immediate insunt ius ad finem, et ius providendi media quod naturaliter in priori iure continetur. Atqui ius ad finem reipublicae vi naturae toti corpori politico immediate tamquam subiecto inest. Ergo et ius providendi media in primo iure contentum, quod auctoritatis politicae nomine designatur.

Respondeo I. Hoc argumentum est illud ipsissimum, quo fautores *suffragii universalis* utuntur, ut ostendere nitantur omnibus omnino (ne feminis quidem aut pueris exceptis) competere vi naturae potestatem legiferam, iudiciariam et executivam, quae sunt tria munia propria politicae auctoritatis, quaeque sunt media per se a natura instituta ad finem civitatis assequendum. Certe his omnibus et singulis competit ius obtinendi finem proprium civitatis; est siquidem bonum omnibus *commune*. Praeterea, consimili ratiocinatione posset concludi etiam, primatum auctoritatis domesticae non vi naturae convenire genitori, sed omnibus membris quae hanc domesticam societatem componunt: omnia enim habent ius ad commune bonum totius domus, qui est finis proprius huius societatis. Similiter pauperes, qui certe habent ius ad

vitae suae conservationem et bonam habitudinem, haberent etiam ius surripiendi quae iudicarent expedire vel necessaria ad eum finem. Quare haud immerito mirari licebit, si instantia istiusmodi fiat et urgeatur ab adversariis quos habemus!

Respondeo II. *Dist. mai.* Eidem subiecto.... idque veritatem habet, attenta capacitate propria uniuscuiusque, et natura ipsa mediorum de quibus agitur, atque usu eorumdem a natura ipsa praescripto, *conc.;* haec omnia simul permiscendo, *neg. Conc. min. Dist. pariter conseq.;* secundum propriam uniuscuiusque conditionem et secundum modum a natura ordinatum, *conc.;* haec sus deque vertendo aut confundendo, *neg.*

Quemadmodum iustitia legalis, seu potius bonum quod a tali virtute respicitur, est in principe *architectonice*, in subditis vero *executive*, ut ante retulimus ex S. Thoma [433 fin.]; sic etiam provisio mediorum quibus tale bonum obtinetur, alia atque alia ratione est in auctoritatem habente, et in his qui ea dirigi debent. Maior certe pars eorum qui societatem civilem componunt, non potest neque debet providere media per quae obtinetur finis civitatis, nisi obsecundando legibus sive divinis sive humanis quae pro communi bono latae sunt aut feruntur. Hi proinde habent ius ad obediendi officium et ad media sine quibus tali officio satisfacere non possent. Quidam praeterea habent quandoque ius eligendi hos vel illos magistratus, qui leges condant vel auctoritative exequantur. Alii aliter, quemadmodum in corpore humano multa sunt membra, *nec omnia eumdem actum habent*, ut inquit Apostolus Rom. VII. 4., quamvis omnia sint ordinata ad commune bonum obtinendum totius corporis. Velle haec omnia permiscere philosophum profecto nullatenus decet.

Urgebis denuo. Humana societas debet esse perfecta respublica. Ergo debet habere potestatem seipsam conservandi et proinde puniendi perturbatores pacis, etc. Ita Bellarminus. (*De Laicis*, lib. 3. c. 6.)

Respondeo. Difficile profecto est perspicere quid consequatur ex recitato enthymemate, quod certe amplecti-

mur. Ecclesia procul dubio est etiam societas perfecta, ac propterea habet quoque ius seipsam conservandi et puniendi perturbatores sui ordinis, etc. Quid inde, quaeso, colligemus? Non certe auctoritatem proinde Ecclesiasticam primo inesse multitudini fidelium, et ex consensu istorum eam fuisse translatam in Episcopos et Romanum Pontificem. Quare doctissimus obiiciens debuisset complere suam argumentationem, ut ei responsionem congruam aptaremus. Fortasse innuere voluit hypothesim tyrannidis. Ceterum, quid tum fieri oporteat, ex aliis omnino principiis diiudicari debet, ut suo loco exponemus: difficultas enim eadem omnino manet, quaecumque demum sit opinio, quae de auctoritatis subiecto seligatur.

457. *Obiectio II.* Ius naturale postulat, ut in civili societate principatus aliquis politicus existat. Ergo vel in tota communitate, vel in una singulari persona aut coetu determinato. Atqui non hoc secundum: quandoquidem vi rationis naturalis nulla potest excogitari causa quamobrem ea potestas ad unam personam vel certum numerum personarum infra totam communitatem restringatur. Ergo, solo iure naturae spectato, principatus politicus residet in tota communitate, donec haec tali potestate se expoliet. Ita passim scholastici a seculo XVI. exeunte usque ad rebellionem Gallicam.

Respondeo I. Forma dialectica in recitato argumento merito desideratur, saltem ut passim solet legi apud scholasticos quos meminimus. Etenim prior consequentia est evidenter mala, siquidem proceditur a sensu disiuncto ad disiunctivum, quae dicitur fallacia *sensus compositi et divisi* [*Pr. Ph.* 188]. Ius enim naturale exigit quidem ut sit auctoritas in aliquo subiecto. Sed neque exigit ut tale subiectum sit communitas, neque exigit ut sit haec vel illa persona (physica vel moralis). Sic etiam requiritur aliquis oculus ad videndum, tametsi neque requiratur dexter, neque requiratur sinister. Propterea quoties auctoritas politica concreta fit in aliquo, quanquam haec concreta actuatio fiat solo iure naturae, hoc tamen ius est concedens tantum, non vero praecipiens, ut ante distinximus [125]. Praeterea, in recitata obiectione mala est ultima conse-

quentia quae subauditur in conclusione. Etenim, etiam supposito antecedente, minime consequitur auctoritatem transferri ex multitudine in personam vel coetum determinatum per abdicationem qua multitudo voluntarie ea se expoliet, sed hoc solum, ut Suarez bene expressit dicendo (*Defensio fidei*, lib. 3. c. 3. n. 9.), hanc translationem fieri *vel ex consensu multitudinis*, *vel ex aliquo potestatem habente.*

Respondeo II. *Dist. antec.* Ius naturae exigit ut in societate civili principatus aliquis existat, ita tamen ut in subiecto determinato non inveniatur nisi dependenter a facto aliquo concreto eoque multiplici et vario, *conc.;* ita ut sufficiat ad tale subiectum determinandum sola abstracta consideratio naturae humanae vel civitatis, *neg.* Patet solutio ex praecedentibus, nec certe negari potest, apud scholasticos, quos meminimus, magnam saepe confusionem offendi inter concretum et abstractum ordinem in quaestione presenti. Ipse Suarez non considerat nisi unum factum concretum in prima efformatione societatis, videlicet auctoritatem *patriam* Adami, qua patria est. (*De Legibus*, lib. 3. c. 2. n. 3.) Atqui plurima alia eaque diversissima sunt facta quae considerationem merebantur, ut praesens quaestio pro merito dirimi posset. Quae vero neoterici quidam breviatores addiderunt in fulcimentum factae obiectionis, satis disiecta sunt in sectione praecedente.

Instabis cum Suarez (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 18.). Regia potestas non est aequalis in omnibus regibus, nec gaudet eisdem proprietatibus durationis, perpetuitatis aut successionis et similibus. Hoc autem clare significat eam minime pertinere immediate ad ius naturae.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.;* si sermo sit de iure naturae concedente, *neg.;* si sermo sit de iure naturae praecipiente ne ulla mutatio in hac re fiat, *conc.* Hanc distinctionem adhibet ipse Suarez, ut ante retulimus [445, III], ad solvendam eamdem omnino difficultatem quae fieri potest contra democratiam, quam ipse existimat esse formam immediate pertinentem ad ius naturae. Non debet itaque prohibere, quominus retorqueatur in ipsum.

Urgebis rursus cum eodem Auctore sic aiente. " Potest denique hoc exemplo dominii humanii circa res inferiores declarari. Simpliciter enim loquendo, omnes res, quarum homines habent dominium, ipsis a Deo donatae sunt, non tamen eodem modo. Nam immediate non dedit Deus (ordinarie loquor) alicui homini proprium et peculiare dominium alicuius rei, sed immediate omnia fecit communia; privata autem dominia partim iure gentium, partim iure civili introducta sunt. Et nihilominus illa etiam privata dominia sunt mediate a Deo, tum quia ducunt originem ex prima donatione Dei, tum etiam quia per suam generalem providentiam ad illa concurrit, tum denique quia illa servari vult postquam constituta sunt.... Ita ergo, proportione servata, Deus est, qui distribuit regna et principatus politicos, sed per homines seu consensus populorum vel aliam similem institutionem humanam. „ (*loc. cit.* n. 14.)

Respondeo. Hoc argumentum foret sane optimum ad confirmandam doctrinam Suarezii de humana conventione, tamquam primaevo subiecto politicae auctoritatis, si ex aequo veritatem haberet ipsius opinio de concreta origine dominii proprietatis in res materiales, quam suo loco ex professo exposuimus [326]. Certe quidem, etsi dominium iurisdictionis, sive auctoritas praecipiendi, essentialiter differt a iure proprietatis, cum illud sit obiectum proprium obedientiae, hoc vero iustitiae stricti nominis, sive commutativae; ius tamen quod alicui competit ad dominium iurisdictionis sive ad possessionem auctoritatis est verum ac strictum ius proprietatis, ac proinde eius violatio est iniuria, vere et proprie, qua laeditur iustitia commutativa, ut alibi notavimus cum Card. De Lugo [180, II]. Hinc magna analogia proportionalitatis existit inter hoc ius, scilicet *ad possessionem auctoritatis*, et cetera iura quibus aliae res sive corporeae sive incorporeae possidentur. Id itaque libenter concedimus Suarezio. Quocirca si vera foret eius opinio de primaeva communione *positiva* bonorum materialium, magnum etiam inde haberetur fulcimentum pro doctrina asserente consimilem communionem *positivam* politicae auctoritatis in primaeva

efformatione societatis. At enim, illa opinio respectu rerum materialium merito reiicitur, nec satis tuta videtur, ut late alibi demonstravimus [328 sqq.]. Quapropter recitata obiectio, non solum pro doctrina tribuente multitudini primaevam auctoritatem politicam, nihil evincit, sed contra optimo iure retorqueri in eam potest. Quemadmodum enim dominium proprietatis potest optime concretum fieri in aliquo vi solius iuris naturae, citra consensum vel conventionem aliquam; sic etiam optime poterit iurisdictio sive auctoritas politica sine pactis aut consensibus in aliquo concreta fieri.

458. ***Obiectio III.*** Sententiam quam reiecimus, videtur fundata in doctrina SS. Patrum Ecclesiae, de qua Suarez ait. " Sumi potest haec veritas ex SS. Patribus: primo, quia saepe asserunt, hominem a Deo fuisse creatum ingenuum et liberum, solumque accepisse a Deo immediate potestatem dominandi brutis animantibus et inferioribus rebus; dominium autem hominum in homines *per humanam voluntatem*, propter peccatum aut adversitatem aliquam fuisse introductum. Quod tradidit Ambrosius *ad Coloss.* 3. in fin., et latius Augustinus 19. *de Civ. Dei* c. 15. et lib. *Quaest. in Gen.* q. 153., et Gregor. lib. 2. *Moral.* c. 10. al. 11. et in *Pastorali* p. 2. c. 6. ... Deinde hoc egregie confirmat sententia Augustini lib. 3. *Confess.* c. 8. dicentis: *Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis.* Nam per haec verba significat, regium principatum et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae, ac subinde non esse ex immediata institutione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate. „ (*Defensio Fidei*, lib. 3. c. 2. n. 11.)

Respondeo. Haec testimonia perperam et sat inconsiderate afferuntur in rem praesentem. Nam Ambrosius, Gregorius et Augustinus in duplici priore testimonio citato loquuntur, fatente ipso Suarez, de dominio *servitutis*, non vero de dominio *iurisdictionis*, quod futurum fuisset etiam in statu innocentiae, ut expresse docet S. Thomas (*Summa theol.* 1. p. q. 96. a. 4.). Deinde etiam dominium servitutis non semper enascitur ex pacto seu conventione,

immo scholastici unanimi consensu pro legitimo habebant servitutis titulo ipsam nativitatem: quare etiam hic manifesta retorsio haberi posset. Quod vero spectat postremum testimonium B. Augustini, nimium sane probaret contra mentem ipsius Suarezii. Ut enim ante expendimus [424], Augustinus ibi loquitur non de *adquisitione auctoritatis*, sed generatim de *ipso debito obediendi principibus*, quicumque illi sint, secundum se considerato. Concedit autem Suarez cum ceteris Doctoribus catholicis, tale debitum, sic inspectum, esse immediate de iure naturae, adeoque ad divinam institutionem pertinere immediate. Non debet propterea nec potest nomen *pacti*, quod usurpat Augustinus, intelligi pro conventione quam reiecimus, sed quemadmodum num. proxime cit. exposuimus.

Instabis. Societas politica, utpote persona moralis, personam physicam perfecte imitatur. Sed omnis persona physica vi naturae nascitur libera seu immunis a necessitate servitutis. Ergo omnis societas civilis vi naturae nascitur libera seu immunis a necessitate obediendi alicui homini. Ergo quod citati Patres asserunt de servitute, potest extendi ad subiectionem civilem.

Respondeo, non unum vitium existere in facta ratiocinatione. Imprimis enim neutra conclusio sequitur legitime ex praemissis. Non prior, siquidem manifeste mutatur in conclusione maius extremum; in praemissis enim fit sermo de *servitute*, et in conclusione, quasi Deus ex machina, adducitur *subiectio* seu *necessitas obediendi:* quae duo plus distinguuntur quam caelum a terra. Non posterior; non enim licet existimare, quasi doctrinam Patrum, quidquid per propriam ratiocinationem, praesertim adeo labilem, deducatur ex principiis ab eis assertis, ut per se patet, et notavimus in alia materia [*Met. Sp.* 36, IV.]. Praeterea, etiam admissa paritate inter subiectionem obedientiae et servitutem dominii, retorsio manifesta est: ut enim diximus, servitus potest enasci independenter a pacto vel conventione, quantum est ex vi solius iuris naturae [406]. Haec propterea paritas minime faveret adversariis. Denique, magna aequivocatio

committitur, quando usurpatur nomen *societatis* in recitata instantia. Vel enim accipitur adaequate, ut complectitur scilicet tum membra tum caput, vel inadaequate, pro membris scilicet citra caput. Si primum, utique est libera tum a debito servitutis, tum a debito obedientiae; sed hoc nihil aliud significat nisi *independentiam* cuiusque perfectae societatis propriam, quae quidem invenitur, quaecumque demum sit forma regiminis quam induit, monarchica, aristocratica, vel democratica. Si posterius, falsum omnino est, haec membra iure naturae esse libera a necessitate obedientiae, ut expresse concedit et concedere debet ipse Suarez (*loc. cit.* n. 6.).

459. ***Obiectio IV.*** Auctoritas saltem Angelici Doctoris videtur favere sententiae reiectae. Hanc enim insinuat 1. 2ae q. 90. a. 3., et q. 97. a. 3.; et clarius 2. 2ae q. 10. a. 10.

Respondeo. *Nego assertum eiusque probationem.* Mirum est quanta cum fiducia ab adversariis quos refellimus, citentur tria testimonia enumerata, quasi oculis simus plane destituti ad ea perlegenda. Quocirca haec dico.

I. Primus locus certissime hanc sententiam nulla ratione insinuat. Est nimirum ille quem ante excripsimus [105], ut cum eodem S. Doctore ostenderemus tertiam particulam, quae in generali definitione legis continetur, ut sc. ea feratur non a persona privata sed *ab eo qui curam communitatis habet.* Dixi, *in generali definitione legis.* Perperam enim imaginantur adversarii eo loci sermonem esse de sola *lege civili.* Contra S. Doctor generalissime ibi loquitur de LEGE UNIVERSE, quam deinde dividit in aeternam, naturalem, divinam (positivam) et humanam (civilem vel canonicam). Quare ridicula plane foret interpretatio adversariorum: probaret siquidem auctoritatem fuisse translatam a multitudine etiam in Deum, et in Romanum Pontificem. Quod autem ibi S. Thomas disiunctive loquatur, dicendo auctorem legis esse vel multitudinem, vel qui curam habet totius multitudinis, oculatissime factum est. Doctrina enim S. Doctoris, eo quod generalis est, debet veritatem quoque habere in societate quae formam democraticam prae se fert, quando scilicet,

auctoritas ferendi leges residet in populo (eo modo quo haec res est possibilis, ut alio loco dicemus). Neque quidquam officit, quod ibidem principes dicantur *gerere vices* totius multitudinis. Non enim id significat, principes, auctoritate a multitudine accepta, multitudinem repraesentare. Haec interpretatio procul dubio foret plane puerilis, quandoquidem sic Deus ipse et Romanus Pontifex consimili ratione repraesentarent, ex mente Aquinatis, multitudinem sive creaturarum sive fidelium; ut enim dictum est, doctrina quam tradit cit. art., complectitur omnem legem, etiam divinam et ecclesiasticam. Sensus ergo est quem ipse S. Doctor sic exponit, quando expendit qua ratione etiam in Sacris Litteris sola anima quandoque dicatur homo. *Dicendum*, ait, *quod secundum Philosophum in* 9. Ethic., c. 8., *illud potissimum videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso*, SICUT QUOD FACIT RECTOR CIVITATIS, DICITUR CIVITAS FACERE. *Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum aestimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur, et hic dicitur homo exterior.* (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 4. ad 1.)

II. Alter locus etiam inepte adducitur. Satis superque id ostenditur, si totus afferatur. Tractat ibi S. Doctor generalem quaestionem, quae respicit omnem legem humanam, sive civilem, sive canonicam, utrum scilicet consuetudo possit quandoque vim legis obtinere. Hanc porro quaestionem resolvit affirmative, eo quod ratio et voluntas hominis factiva talium legum potest manifestari tum verbo, tum facto. Proponit autem ipse sibi hanc obiectionem. " Ferre leges pertinet ad publicas personas..... Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis. „ Huic obiectioni sequentem solutionem adhibet S. Doctor, in qua adversarii vellent introspicere suam sententiam. " Dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. SI ENIM SIT LIBERA MULTITUDO, QUAE POSSIT SIBI LEGEM FACERE, *plus*

est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens, obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit. „ (*loc. cit.* ad 3.) Doctrina itaque S. Thomae de principe *gerente personam multitudinis a qua ipse habeat potestatem condendi legem*, non est generalis, sed solum valet pro societate cuius regimen est plus minusve democraticum, quemadmodum plures erant civitates, quando B. Thomas haec scribebat. Inepte proinde adversarii hunc locum citant, quasi ibi S. Doctor ius quoddam tradiderit commune omnibus societatibus civilibus. Accedit quod hic sermonem habeat Angelicus de multitudine in qua *permanenter* existit auctoritas, quod certe soli Rousseaviani generatim extendunt ad omnem societatem.

III. Postremum testimonium iam alibi examinavimus [199, 344]. Quare in huius quoque loci interpretatione adversarii vehementer hallucinantur. Verba enim quae ibi leguntur: *Dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano:* perinde accipiunt quasi ex mente S. Doctoris utrumque sit ex *pacto* vel humana conventione. Id autem falsitate plenum est. Praeprimis enim hoc loco manifeste loquitur S. Thomas de dominio (proprietatis) et praelatione (iurisdictionis), prout generatim et secundum se considerantur: haec vero, ipsis fatentibus adversariis, sunt de iure naturae immediate, non vero ex humano placito. Praeterea, S. Doctor ibidem disertis verbis exponit, quo sensu accipiat *ius humanum*, videlicet *quod est ex naturali ratione*, illudque opponit *iuri divino quod est ex gratia*. Patet autem ius humanum, sic acceptum, multo latius patere, quam ius introductum ex humano contractu, de quo postremo iure est adversariorum interpretatio. De-

nique, mens S. Doctoris patet ex his quae docet in eadem 2. 2ae q. 57. a. 2. ad 3., ubi utrumque, ius divinum scilicet et humanum, dividit in ius *naturale* et *positivum*. Quare ex modo loquendi Aquinatis, nomine *iuris humani* venit illud, quod contradistinguitur a iure *divina revelatione promulgato:* tale vero ius, si quidem naturali lumine synderesis cognoscatur, dicetur ius humanum *naturale;* sin vero positiva aliqua institutione creetur, v. gr., contractu aliquo vel humanae legis constitutione, dicetur ius humanum *positivum*. Confer quae cit. loc. dixi.

460. ***Obiectio V.*** Saltem negari non potest sententiam, quam reiicimus, tanta auctoritate Doctorum fulciri, ut merito dici queat doctrina *Christianae antiquitatis*. Tantus autem consensus, in re tam gravi, sine certa ratione veritatem manifestante haberi non potuit.

Respondeo. Haud certe is ego sum, qui parvi faciam auctoritatem Scholae, ut ex elucubrationibus quas huc usque in lucem protuli, satis patere potest. In re tamen praesenti imprimis observo, consensum Scholae qui modo obiicitur, non esse eiusmodi, ut propterea sub fucatissimo nomine *doctrinae Christianae antiquitatis* exhiberi queat. Nam ante aetatem Suarezii vix unus aut alter citari potest pro istiusmodi sententia. Quae enim ex Patribus et Aquinate obiiciuntur, sunt plane commentitia. Deinde, etiam ante rebellionem Gallicam, Ignatius Schwarz (*Instit. Iuris Publici*. . . . Pars 2. Tit. 2. Instructio 3.) hanc rem enumerat inter quaestiones quae erant valde controversae. Continetur itaque istiusmodi consensus numero, sat magno quidem, tardiorum scholasticorum, qui a saeculo XVI exeunte ad initium saeculi XVIII lucubrationes suas ediderunt. Atqui quantacumque sit haec auctoritas, tanti profecto fieri non debet, ut, ad metum pueris iniiciendum, solemni titulo totius *Christianae antiquitatis* condecoretur. Observo praeterea, non una de causa merito posthaberi posse hanc auctoritatem in re praesenti. Prima est, quia infirmissima plane ratione subsistit: in philosophando autem auctoritati ratio anteponenda est. Secunda, quia, excepto Suarez, ceteri fere omnes levissime omnino hanc rem considerarunt, ut patet

si *propriis oculis* legantur volumina quae conscripserunt. Suarez quidem paulo latius eam pertractavit loc. cit., sed ieiune etiam, si quae in hac materia dixit, conferantur cum modo quo ceteras quaestiones uberrime pertractare solet. Tertia, quia similis scholasticorum illius aetatis consensus extat pro quaestione de concreta origine dominii proprietatis, siquidem hoc etiam ius illi repetere consueverunt ex pacto humano. Atqui certum est, eos in quaestione illa solvenda deseri debere, ne lata aperiatur via moderno *communismo* et *socialismo*. Quarta, quia boni illi viri securius loquebantur nondum experti, quae hac misera nostra aetate lugemus ob primatum illum plebis qui in ore omnium habetur. (1) Quapropter Leo XIII. f. r., in sua Encyclica *Diuturnum*, quae tota est de reverentia debita constitutis Potestatibus, manifestissime favet sententiae nostrae potius quam adversariorum. Pauca excribam.

" Si fieri non potuit, inquit, ut e mediis civitatibus politica potestas tolleretur, certe libuit omnes artes adhibere ad vim eius elevandam maiestatemque minuendam : idque maxime saeculo XVI, cum infesta opinionum novitas plures infatuavit. Post illud tempus non solum ministrari sibi libertatem largius, quam par esset, multitudo contendit; sed etiam originem constitutionemque civilis hominum societatis visum est pro arbitrio confingere. Immo recentiores perplures, eorum vestigiis ingredientes, qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem inquiunt potestatem a populo esse; quare qui eam in civitate gerunt, ab iis non uti suam

(1) Apposite Taparellius. " Nè dee recar meraviglia se in quei secoli, ingegni anche straordinarii abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla esperienza quelle terribili lezioni, che essa dettò sì chiaramente alla età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini. La meraviglia è che tanti dopo tal magistero ancor possano essere sordi a tal voce o ciechi a tal lampo, e continuino a vantar la sovranità del popolo e i diritti inalienabili dell'uomo a governarsi da se medesimo. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. nota 79.)

geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a quo mandata est, revocari possit. Ab his vero dissentiunt catholici homines, qui ius imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessarioque principio. Interest autem attendere hoc loco, eos, qui reipublicae praefuturi sint, posse in quibusdam caussis voluntate iudicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur iura principatus: neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum. Neque hic quaeritur de rerum publicarum modis: nihil enim est cur non Ecclesiae probetur aut unius, aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem, salva iustitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat. Ceterum ad politicum imperium quod attinet, illud a Deo proficisci recte docet Ecclesia..... Et sane homines in civili societate vivere natura iubet, seu verius auctor naturae Deus: quod perspicue demonstrant et maxima societatis conciliatrix loquendi facultas, et innatae appetitiones animi perplures, et res necessariae multae ac magni momenti, quas solitarii assequi homines non possunt, iuncti et consociati cum alteris assequuntur. Nunc vero, neque existere, neque intelligi societas potest, in qua non aliquis temperet singulorum voluntates, ut velut unum fiat ex pluribus, easque ad commune bonum recte atque ordine impellat: voluit igitur Deus ut in civili societate essent, qui multitudini imperarent..... Qui civilem societatem a libero hominum consensu natam volunt, ipsius imperii ortum ex eodem fonte petentes, de iure suo inquiunt aliquid unumquemque cessisse, et voluntate singulos in eius se contulisse potestatem, ad quem summa illorum iurium pervenisset. Sed magnus est error, non videre, id quod manifestum est, homines, cum non sint solivagum genus, citra liberam ipsorum voluntatem ad naturalem communitatem esse natos: ac praeterea pactum, quod praedicant, est aperte commentitium et fictum, neque ad imper-

tiendum valet politicae potestati tantum virium, dignitatis, firmitudinis, quantum tutela reipublicae et communes civium utilitates requirunt. Ea autem decora et praesidia universa tunc solum est habiturus principatus, si a Deo augusto sanctissimoque fonte manare intelligatur... Ius imperandi nolle ad Deum referre auctorem, nihil est aliud quam politicae potestatis et pulcherrimum splendorem velle deletum et nervos incisos. Quod autem inquiunt ex arbitrio illam pendere multitudinis, primum opinione falluntur; deinde nimium levi ac flexibili fundamento statuunt principatum. His enim opinionibus quasi stimulis incitatae populares cupiditates sese efferent insolentius, magnaque cum pernicie reipublicae ad caecos motus, ad apertas seditiones proclivi cursu et facile delabentur. Revera illam, quam *Reformationem* vocant, cuius adiutores et duces sacram civilemque potestatem novis doctrinis funditus oppugnaverunt, repentini tumultus et audacissimae rebelliones praesertim in Germania consecutae sunt; idque tanta cum domestici conflagratione belli et caede, ut nullus pene locus expers turbarum et cruoris videretur. Ex illa haeresi ortum duxit saeculo superiore falsi nominis philosophia, et ius quod appellant *novum*, et imperium populare, et modum nesciens licentia, quam plurimi solam libertatem putant. Ex his ad finitimas pestes ventum est, scilicet ad *Communismum*, ad *Socialismum*, ad *Nihilismum*, civilis hominum societatis teterrima portenta ac pene funera. Atqui tamen tantorum malorum vim nimis multi dilatare conantur, ac per speciem iuvandae multitudinis non exigua iam miseriarum incendia excitaverunt. Quae hic modo recordamur, ea nec ignota sunt, nec valde longinqua. „

Haec Leo XIII, quae quidem in sententia quam vindicavimus, praesertim th. XIX, XXIII, XXV, sine ulla doctrinae incohaerentia sensum habent facilem et plane obvium. Utrum autem id ipsum dici possit de ea quam sectione VI repudiavimus, sapientiores iudicent. Ego certe non puto.

SECTIO IX.

De diversis regiminis formis.

461. **Quid formae nomine hic veniat. Leges fundamentales.** Regimen sive gubernatio (civitatis) est ipsa propria operatio politicae auctoritatis in ordine ad commune civitatis bonum assequendum. Quapropter si in actu primo spectetur, est haec ipsa politica auctoritas, prout in persona aliqua (physica vel morali) insidet; auctoritas enim eatenus evadit suae propriae operationis principium, quatenus concreta existit in aliquo subiecto. Forma porro regiminis in praesenti nihil aliud est, nisi haec concreta quasi inhaerentia politicae auctoritatis in hac vel illa persona cum consequente habitudine, quam habet ad multitudinem seu populum qui ea regi debet. Ad rem Philosophus. *Est autem reipublicae administrandae forma* (gr. πολιτεία) *ordinatio* (gr. τάξις) *quum aliorum civitatis imperiorum, tum eius maxime, quod potestatem et auctoritatem in civitate habet omnium maximam. Administratio enim et gubernatio civitatis ubique potestatem et auctoritatem obtinet. Civitatis autem administrandae forma administratione seu gubernatione civitatis continetur: verbi gratia, in democratia summa imperii potestas penes populum est; in oligarchiis contra penes paucos: et dicimus horum rempublicam esse diversam. Eadem est ratio de ceteris formis.* (3. *Polit.* c. 4. al. 6.) Brevius ac nervose sic describitur a Taparellio: *L'atteggiamento concreto delle due persone sociali* (princeps, populus) *nelle loro relazioni.* (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. n. 504.) Ex quo etiam patet, quid revera intelligere oporteat nomine *legum fundamentalium*, quibus propria cuiusque civitatis *constitutio* constare dicitur. Hae nimirum sunt duplicis generis. Primum quidem et praecipuum continet generalia principia iuris naturalis societati civili applicata, praesertim in ordine ad gubernationem qua dirigi debet. Ut enim suo loco dictum est [158],

omnis lex politica, ne ab hoc nomine desciscat, in iure naturali, sicut in sua propria radice, inniti debet. Alterum vero complectitur illa iura et officia politica, quae per se oriuntur ex ipso facto concreto, quod societati originem dedit: ea proinde sunt varia omnino pro diversitate factorum, ex quibus unaquaeque societas enascitur. (1)

462. **Gubernium monarchicum.** Formae regiminis quae proprie et specifice differunt, nonnisi duae nume-

(1) Egregie hac in re etiam A. Taparellius. " Le pretese leggi *fondamentali* non sono ordinariamente patti primitivi da cui sia nata quella società, ma correttivi de' disordini che si crede ravvisarvi. Quando dunque il Burlamacchi (*Dr. Pol.* Part. 1. c. 7.) ci dice *leggi fondamentali* di uno Stato essere *quelle condizioni colle quali un popolo affida al Principe la sovranità*. egli parla al suo solito sistematicamente, e dimostrata la falsità del sistema, cade la sua definizione, smentita *dal fatto* in tutti quegli Stati ove l'autorità è nata senza *libera* determinazione de' sudditi; e questi senza fallo sono i più... In quanto a me, se ricercar dovessi una vera legge fondamentale degli Stati, altra non ne vedrei se non *il dritto resultante da quelle circostanze di fatto in cui si forma una sovranità*. Questi fatti determinano certe relazioni e però certi dritti; su questi dritti *anteriori* alla sovranità, si appoggia la legittimità: questi dunque ne sono le vere leggi *fondamentali* a cui la società è naturalmente sottoposta, e che non sono in balia di lei. Le vere leggi fondamentali di una società esistono dunque prima che si scrivano, e prima che sia formata la società che dovrebbe scriverle; e la società che le scrive, deve scrivere *ciò che è*, non già *crear* ciò che vuole. Così p. es. le province unite di America, nel famoso atto di indipendenza, che altro fecero se non dichiarare (fosse vero o falso non lo decido) che in forza delle ingiustizie della metropoli esse *erano* disobbligate dal dipenderne, e trovavansi fra di loro (*erano*) in relazione di uguaglianza legate per interesse e risolute per volontà a sostenersi reciprocamente? La legge *fondamentale* degli Stati Uniti, *nata dal fatto*, è dunque di essere una repubblica di società confederate, ciascuna delle quali ha il suo modo di governo municipale e concorre al bene comune con comune consiglio. Questa può dirsi legge veramente *fondamentale* di questo Stato, perchè niuna umana autorità può sorgere colà se non sulla *base* di questo dritto: onde se alcuna delle province pretendesse arrogarsi il primato, ella distruggerebbe le fondamenta colà dell'ordine sociale. All'opposto le forme che si è data da se stessa la repubblica, tanto sono libere adesso quanto furono libere nel primo istante in che essa se le creò. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 2. nota 77.)

rantur, *monarchia* nimirum et *polyarchia*, prout unus vel multi summam imperii tenent. Quod enim multi (semper tamen pauci, si comparentur cum his qui subduntur), angustiore vel maiore numero contineantur, accidentalem tantum differentiam, nullo certo limite determinabilem, exhibet. *Monarchia* itaque, sive *principatus unius*, sic definitur: *Gubernium, in quo suprema potestas politici regiminis non dividitur in plures, sed tota residet in una persona dumtaxat.* Ad cuius definitionis intelligentiam tria observanda sunt.

Dicitur 1. *Gubernium in quo suprema potestas.* Non enim est de ratione monarchiae, quantumvis absolutae, ut nihil auctoritatis sit in ceteris, nec etiam ut isti sint totidem regis vicarii aut annui iudices: quin immo oppositum exigitur ab ipsa naturali constitutione civitatis, quam diximus organicam esse oportere [430]. Possunt itaque dari in tali regimine inferiores principes, qui vera auctoritate polleant, et quidem proprio et nativo iure, ad regendam partem sibi commissam, dummodo haec auctoritas sit ab auctoritate supremi principis dependens. Quomodo autem haec dependentia sit accipienda seu explicanda, iam ante declaravimus [434, III].

Dicitur 2. *politici regiminis.* Potestas enim suprema, quae tota residet in supremo principe, se extendit dumtaxat ad *regendam* civitatem, minime vero ad immutandam eius primaevam *constitutionem.* Quocirca, ut ut independens, non valet immutare eas leges quas paulo ante *fundamentales* nuncupavimus. Habes optimum exemplum huius rei in Ecclesia, cuius regimen est plane monarchicum, nec tamen ullum existit ius in Summo Pontifice, ut vel minimam immutationem inducat in Ecclesiae organismum, prout hic est a Christo Domino institutus. Aliud enim est regere, etiam pleno et independente iure, societatem iam constitutam, aliud vero eam destruere et in aliam commutare.

Dicitur 3. *non dividitur in plures*, etc. His verbis significatur propria et specifica differentia regiminis monarchici. Hoc enim, prout ipsum nomen indicat, debet esse *regimen unius*, non vero *plurium.* Hic vero diligenter

adverte ad duplicem sensum apprime diversum, quo saepenumero monarchia *temperata* appellari solet. Est nimirum duplex temperamentum. Primum, quod revera ipsum monarchiae conceptum destruit, quoties scilicet illud sic accipitur, ut suprema potestas, de qua loquimur (gubernativa), partim inveniatur in uno, partim vero in aliis, puta in senatu vel coetu aliquo, tametsi potiores partes uni tantum tribuantur. Si id fiat, secundum rei veritatem non habetur monarchia, sed aristocratia quaedam, in qua praeponderat elementum monarchicum. Tale, ex. gr., foret Ecclesiae regimen, si illud ad mentem Gallicanorum fuisset a Christo Domino institutum. Alterum contra temperamentum est, quod sine tali divisione supremae potestatis contingit, et apte cohaerere potest cum monarchia vere et proprie tali. De hoc loquitur Bellarminus, quando ait illud propter humanae naturae corruptionem esse utilius. " Quae sane gubernatio, inquit, id requirit, ut sit quidem in republica summus aliquis princeps, qui et omnibus imperet et nulli subiiciatur: praesides tamen provinciarum vel civitatum non sint regis vicarii, sive annui iudices, sed veri principes, qui et imperio summi principis obediant, et interim provinciam vel civitatem suam, non tamquam alienam, sed ut propriam moderentur. Ita locum habet in republica tam regia quaedam monarchia, quam etiam principum optimatium aristocratia. Quod si his adderetur, ut neque summus ille rex, neque principes minores haereditaria successione dignitates illas acquirerent, sed ex universo populo optimi quique ad eas eveherentur; iam esset etiam suus quidem locus democratiae in republica attributus. „ (Controv. to. 1. *De Romano Pontifice*, lib. 1. c. 3.) Huius temperamenti exemplum, et fortasse unicum, habes in Ecclesia Dei, quod toto caelo distat a temperamento illo, seu potius dixeris monarchiae destructione, quae existit in hodierno regimine constitutionali.

463. **Polyarchia. An et qua ratione gubernium democraticum sit possibile?** Praecedenti formae opponitur principatus plurium, quem *polyarchiam* nominavimus. Hic certe minime sic intelligitur, quatenus singuli

in solidum summam imperii teneant ; id enim aperte contradicit unitati quam civitas ex imperio sortiri debet : sed eo sensu dumtaxat, ut leges vigorem non habeant nisi consentientibus his in quibus suprema potestas existit. Utrum vero talis consensus debeat esse ad unanimitatem suffragiorum, an secus, pendet ex fundamentalibus legibus talis regiminis. Si nihil positiva sanctione ea de re constabilitum fuerit, requiritur et sufficit ad vim legibus tribuendam, ut res decidatur ad plura suffragia ; secus enim civitas ex una in plures commutaretur. Porro, si isti, penes quos est summa imperii, accipiantur ex primoribus, et sic efforment coetum optimatium, polyarchia existet *aristocratica ;* sin vero ex singulis indifferenter civitatis classibus, polyarchia existet quae *respublica* seu *democratia* dici solet. Hic autem minime quispiam verbis decipi debet. *Democratia* enim, secundum vim nominis, *principatum populi* significat. Talis porro principatus ratione valde diminuta accipi debet, ne rem chimaericam exhibeat. Nam si in rigore sermonis usurparetur, comprehenderet omnia omnino membra civitatis, ipsis feminis et infantibus non exclusis. Atqui puerile est his omnibus partem coronae attribuere. Quod si res coarctetur ad sola capita familiarum, quae sui iuris esse dicuntur, istiusmodi multitudinis principatus possibilis forte erit in oppido multum admodum exiguo, quod potius vicum efformet quam civitatem. Sed in magna multitudine, quales generatim esse solent societates civiles, istiusmodi principatus popularis, secundum rei veritatem, redit dumtaxat ad ius, plus minusve extensum, *eligendi* qui nomine populi publicam rem administrent, quique propterea iuribus fruantur, quae sunt propria politicae auctoritatis, tametsi in quibusdam causis gravioribus suffragium populare expostulari debeat. Quocirca ipse Ignatius Schwarz notat, valde differre istiusmodi gubernium a democratia illa, quam Suarez dixit esse formam unice naturalem [445, II], quaeque longe melius diceretur merus phantasiae lusus. " Fieri non potest, ait, ut respublica seu communitas admodum populosa, eo modo quo *indiscriminatim* et membris singulis *aequaliter communem*

iure naturae sortitur potestatem, eamdem secundum se tota omnimodam exerceat in partes singulas, cum non tantum singulorum consensum, *in singulis actibus*, exigere et expectare, sed etiam maximam multitudinem in idem placitum convenire, facultatem humanae conditionis excedat. Unde cum communitate, *ut naturaliter habente potestatem summam*, confundi haud debet status democraticus, *ut notat exercendae potestatis specialem formam*, solo iure positivo inductam, qua nempe potestas summa sic est penes universitatem, ut obligatio parendi sit penes singulos; qua modus consultandi fit per comitia popularia, statuta vero per maioritatem votorum; qua respublica, tamquam persona moralis, per numerosiorem partem repraesentata, deligit certos magistratus, qui tamquam consules, praetores, vicarii potestatem summam populi nomine exercent. Hinc cum Suarezius noster statum democraticum ex *naturali institutione*, saltem *negativa*, seu *concessiva*, deducit, eique ex naturae iure quamdam praerogativam prae ceteris formis adiiciat, aliter non assentimur, nisi quod forma democratica magis ceteris sit naturalis, hoc est, magis accedat ad statum naturalem, in quo *libertas* et *aequalitas* insigniter elucent. „(*Institutionum Iuris Publici*, Pars 2. tit. 2. Instructio 3.) Haec certe confirmant oppido quae dixi [447].

464. **Utrum recensitae formae sint naturali iuri consentaneae?** Ex his quae in praecedentibus disputata sunt, manifeste patet, nihil esse quod ex naturali iure repugnare possit diversis regiminis formis quas enumeravimus. Etsi enim lege naturae cautum sit, ut homines socialiter vivant et sub iusto regimine cuiuspiam qui imperet, minime tamen ab ea per se exigitur modus unitatis quam habere debet persona gubernans, utrum scilicet haec sit physice, ut in monarchia, vel moraliter tantum una, sicut in polyarchia. Quin ipsa diversa facta, unde in concreto enascitur quaevis particularis societas, innumeras plane varietates et modificationes in formam gubernii inducere debent. Attento itaque solo iure naturae, et re in abstracto considerata, eiusmodi formae sunt de genere eorum, quae in moribus dicuntur *indiffe-*

rentia [77 seqq.], quaeque idcirco in bonum et malum torqueri possunt, prout in individuo adhibentur. Quod quidem Aristoteles egregie declaravit 3. *Polit.* c. 4. al. 6., ubi post longam ea de re disputationem ita concludit. *Perspicuum igitur est, quaecumque* (formae) *reipublicae communem utilitatem spectant, eas rectas esse et ei iuri, quod simpliciter dicitur, consentaneas: quaecumque vero imperantium dumtaxat utilitati consulunt, omnes esse depravatas et a recta reipublicae forma detortas. Sunt enim dominorum in servos imperio similes, cum civitas sit liberorum societas.* Hinc in fine totius libri hoc, verissimum sane, pronuntiatum profert, ex quo tamquam ex radice dependet salus cuiusvis reipublicae, quaecumque demum sit forma qua regatur. *Quoniam autem tres dicimus esse rectas reipublicae administrandae formas; harum autem eam necesse est optimam esse, quae ab* OPTIMIS VIRIS *administratur.* Ratio perspicua est. Proprium enim est boni et optimi viri bonum commune vere intendere et pro viribus procurare, atque illud, cum opus fuerit, praeferre suae privatae utilitati. Unde ibidem addit Philosophus, *eamdem necessario esse viri boni virtutem et boni civis in civitate optima.*

465. Quae forma regiminis sit praestantior, quae contra deterior?

Respondeo I. Quoad praestantiam regiminis, supposita honestate eorum qui rei publicae praesunt, distinguendum est. Vel enim res consideratur absolute et secundum se, vel relative ad populum seu multitudinem determinatam quae regi debet. In priore consideratione Monarchia sine dubio est excellentior. Ratio potissima ducitur ex proprio fine auctoritatis socialis, qui quidem est ordo et pax civium. His enim efficaciter obtinendis et conservandis opportunius est regimen (supremum) unius quam plurium. Quare S. Thomas. *Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax. Pax enim et unitas subditorum est finis regentis: unitatis autem congruentior causa est unus, quam multi.* (4. *Cont. Gent.* c. 76.) Confer etiam quae in eamdem rem latius disputat (Opusc. *De Regimine Principum*, lib. 1. c. 2.). Sin vero altera fiat consideratio, nulla

regula generalis adstrui potest. Nulla enim forma existit quae aeque omnibus populis conveniat, nec etiam eidem pro diversis temporibus. Quocirca ea forma regiminis praeferenda est, quae prae ceteris respondet consuetudinibus, indoli, culturae, moribus cuiusque gentis. Sic ex. gr. ridicula foret hypothesis, qua status foederati Americae Septentrionalis sub Monarchia conciperentur. " Contra vero, inquit M. Liberatore, aliae sunt gentes, quibus regimen populare minus accommodatur, propter nimium phantasiae aestum, novitatis studium, loquacitatem, invidentiam, aliosque defectus ; vi quorum apud eos democratia non tranquillitatem et ordinem, sed confusionem. tumultum, studia partium, medium opprimendi alios, in summa veram tyrannidem importaret. „ (*Institutiones Ethicae.* Ius Naturale, Pars 2. n. 65.) Ratio a priori est. In re enim practica, homo atque hominum collectio cogitari debent non abstracte, sed expensis quoque adiunctis quibus realiter afficiuntur. Est autem res manifestissima, inde varietatem propemodum infinitam enasci, propter quam una gens prae alia hunc potius quam alium exigat modum quo utiliter simul et efficaciter regatur. Quocirca foret praeter et contra omnem prudentiae regulam unitatem et conformitatem velle expiscari in tanta multiplicitate et diversitate.

Respondeo II. Omnibus fatentibus, forma regiminis maxime vitiatur, quoties in *tyrannidem* degenerat. Porro ad rationem gubernii vere tyrannici tria pertinere videntur. Primum quidem et praecipuum est ex parte intentionis eius qui sic gubernat; ut scilicet non commune subditorum bonum sed privatam suam propriam utilitatem quaerat, ad eam, quasi finem, ordinando bona et ipsam vitam subditorum. Alterum est regula secundam quam tale gubernium dirigitur, ut scilicet stet *pro ratione voluntas*, neglectis proinde legibus sive humanis sive divinis quibus omnis recta societas regi debet. Postremum est vis seu violentia quae in tali administratione cernitur, qua privatorum et societatis iura conculcantur, ut bene sit his qui eam exercent. Quamquam vero haec tria summum quasi apicem attingunt, quando tali vitio monarchia

corrumpitur, siquidem *corruptio optimi pessima*, prout fert commune adagium : minime tamen est imaginandum, tyrannidem veri nominis in sola monarchia locum habere posse. Ceterae enim regiminis formae, etiam maxime populares, saepenumero hac labe inficiuntur, ut experientia ipsa constat. Quod quidem optime describit Aristoteles 4. *Polit.* c. 4., ubi loquens de illa forma regiminis popularis, ubi *multitudinis decreta rata sunt, non lex*, sic ait. *In civitatibus quae ex lege a populo reguntur, demagogus non existit, sed optimus quisque civis principem in republica locum obtinet. Ubi vero leges non sunt ratae neque summam auctoritatem habent, hic oriuntur demagogi. Fit enim monarcha populus, unus ex multis conflatus... Talis igitur populus, utpote qui sit monarcha, studet solus imperare, quia legum imperio non paret; et tale sibi ius imperiumque assumit in totam rempublicam quale dominus in servos. Itaque assentatores apud eum honorati sunt : et talis populus proportione ex monarchiis tyrannidi respondet. Quocirca et iidem sunt mores, et uterque domini imperium in meliores usurpat; et hic sunt psephismata* (ψηφίσματα) *velut illic edicta* (ἐπιτάγματα) ; *et demagogus et assentator sunt iidem et proportione inter se respondent. Et vero utrique apud utrosque valent plurimum, assentatores apud tyrannos, demagogi apud tales populos. Quam ob rem autem rata sint psephismata et non leges, hi causam sustinent qui omnia ad populum referunt. Evenit enim ut crescant et magni fiant, propterea quod populus quidem omnium rerum sit dominus, hi vero populi opinionis : his enim fidem habet multitudo. Praeterea qui magistratus criminantur, populum iudicare dicunt oportere : hic autem libenter provocationem recipit : quo fit ut magistratus omnes infirmentur. Merito autem videtur reprehendere qui dicit hanc talem esse democratiam, non civitatis administrationem : ubi enim leges non imperant, non est civitas vel politia.*

466. **Utrum suffragium, quod vocant universale, sit medium idoneum boni regiminis.** Luculentum testimonium quod proxime a Philosopho accepimus, aequum iudicium ex parte suppeditat de theoria *suffragii* quod dicunt *universale*, quodque nunc temporis apud multos

in honore habetur. Hoc nomine venit ius omnium individuorum totius multitudinis ad eligendos populi deputatos qui eius nomine rempublicam administrent. Nonnulli radicales latissima acceptione id extendunt, ita ut hoc iure nemo omnino defraudetur, ipsis feminis non exceptis, et electio cadat non solum in legumlatores, verum etiam in praesidem, iudices, aliosque executivae potestatis administros. Generatim tamen tale suffragium restringi solet ad viros adultos, et quoad electionem dumtaxat legumlatorum. Iam vero facile patere potest, rem eiusmodi esse plane ineptam, ut inde sperari possit constans eaque recta gubernatio civitatis. Si enim in amplissima illa acceptione sumatur, qualem vellent memorati radicales, iuri naturali manifeste contradicit, siquidem violat naturalem dominatum qui competit patrifamilias supra uxorem et natos. Sin vero cum descripta restrictione intelligatur, haec ingentia et manifesta incommoda exhibet. Primum, eo quod vocentur ad iudicium de rebus publicis ferendum, qui longe maiore numero sunt inepti ad idoneos administratores eligendos. Accedit secundo, quod facillima sic redditur corruptio suffragiorum, tum ob incapacitatem plurimorum, tum ob frequentem oppositionem inter bonum privatum, quod unusquisque persequitur, et bonum commune totius reipublicae, tum propter fraudes et declamationes tribunorum quos describit Aristoteles in testimonio proxime recitato. Hinc tertio, administratio societatis redditur obnoxia voluntati incapaciorum et improborum; ex quo facillima redditur intolerabilis tyrannis paucorum ambitiosorum, qui sub fucato populi nomine iura ceterorum conculcent et societatem ad extremum exitium pertrahant. Sophismata vero, quibus nonnulli cohonestare satagunt hanc rem, soluta sunt in praecedentibus. Quod autem distinctio fiat inter populos quasi *infantes*, et populos *adultos* seu *emancipatos*, est vanum commentum. Tantum enim abest, ut in populis quos vocant adultos, in quibus scilicet civilis cultura multum excreverit, recensita incommoda locum non habeant, quin e contrario apud eos sunt magis timenda, supposito scilicet humano genere cum ea cor-

ruptione, quam generatim prae se fert post labem originalem. In societatis enim infantia omnia sunt simpliciora et faciliora, nec propterea multum excedunt captum multitudinis, quae ceteroquin in his initiis solet minora obstacula exhibere recto regimini: contra vero accidit cum adoleverit. Confer quae de tota hac quaestione egregie disserit A. Taparelli. (*Esame degli Ordini Rappresentativi*, Part. I. cc. 2, 4.)

467. **An et qua ratione constituta forma regiminis legitime mutari queat.** Quum formae regiminis naturali iuri consentaneae plures sint et diversae, nihil prohibet, quominus forma quaedam semel constituta in aliam commutetur, praesertim si mores alicuius gentis successu temporis sic commutentur, ut nova forma regiminis ei accommodatior inveniatur et fini civitatis obtinendo magis opportuna. In hac re tamen duo generatim sunt maximopere observanda. Primum est, ut mutationes istiusmodi caute admodum fiant et paulatim. Si enim hoc generatim observari debet in condendis legibus, ut prudentissime notavit Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 97. a. 2.), ratione longe potiore exigitur in commutanda forma ad quam spectant leges, quae fundamentales dicuntur. Alterum vero est, ut iustitia non violetur, iniuste scilicet conculcando iura praeexistentia, quae aliquibus adquisita fuerint in priore forma regiminis quoad civitatis gubernationem. Iustitia enim debet esse primaria basis cuiusque civitatis. Quocirca haec facile intelliguntur.

I. Quoties forma regiminis est polyarchia, iniusta erit mutatio, si fiat invita aliqua ex partibus, quaecumque illae sint, ad quas collectim summa imperii pertinet, nisi forte in fundamentalibus legibus talis formae cautum fuerit, ut in casu conflictus talis mutatio fiat ad plura suffragia, ex. gr., eorum qui summam imperii ex indiviso possident. Ratio perspicua est ex generali doctrina de contractibus quam suo loco tradidimus [354 seqq.].

II. Quando forma est simpliciter monarchica, sedulo haberi debet prae oculis titulus originarius, quo determinatur possessio supremae potestatis in hac persona vel illa. Potest enim haec possessio quandoque esse libera

ab alterius iure, puta si tota nitatur in dominio territoriali, vel obtineatur ex plena donatione facta ab eo qui talem donationem efficere possit, vel alio titulo consimili. Tunc enim nihil prohibet, quominus haec mutatio iure fiat ex sola voluntate monarchae, si, ex. gr., potestatem suam sponte abdicet eam cedendo coetui cuidam optimatium. Ut enim dictum est, quamquam auctoritas essentialiter differt a iure proprietatis, ius tamen ad eam habendam et exercendam est verum quoddam ius proprietatis, cui propterea quis potest libere renuntiare in gratiam unius vel plurium, modo id fiat sine laesione alterius iuris. Quandoque tamen talis possessio non est ab alieno iure exempta, quando, ex. gr., est alligata alicui determinatae familiae secundum fundamentalem legem civitatis. Tum vero potest quidem monarcha eiusmodi potestatem, quam habet, abdicare, sed non potest eam pro sua voluntate transferre in alios ab his, quibus secundum eam fundamentalem legem debetur. Existimo proinde, nimis generaliter dici a nonnullis, mutationem talis formae non posse fieri legitime, nisi consentiente simul tum principe supremo, tum ipsa multitudine, etsi supponatur (quod ceteroquin non semper est verum), supremam auctoritatem habitam fuisse ex voluntate sive consensu multitudinis. Potest enim talis consensus esse per modum plenae donationis; quo in casu non videtur, quae sit necessitas recurrendi ad consensum multitudinis, ut princeps possit suam auctoritatem supremam transferre in coetum quemdam, ex. gr., optimatium, ut diximus.

III. Pessime agunt illi, qui sub nomine populi deturbare nituntur principes legitime constitutos. Imprimis enim populus, ad quem isti appellant, aliud non est, ut plurimum, nisi turba quaedam valde paucorum et ambitiosorum, ut experientia notissimum est. Dein vero iura iustitiae commutativae manifeste laeduntur. Vel enim principes legitimi potestatem habent ex electione facta a multitudine, vel independenter a tali electione. Si hoc posterius dicatur, manifesta est iniustitia de qua loquimur. Tunc enim multitudo sive populus sibi usurparet quod ad ipsum nec pertinet, nec unquam pertinuit. Si

primum, eadem habetur conclusio. Ut enim ante notavimus ex Suarez [449], quamvis in hac hypothesi liber quidam contractus intercesserit in creatione principis, eo tamen ex utraque parte inito, necesse est etiam ut ex utraque parte sancte observetur. Si enim iustitia exigit ut omnes contractus legitime initi sancte observentur, id potiore iure vigere debet in re adeo gravi et onerosa.

SECTIO X.

De transmissione supremae potestatis.

468. Quibus modis generatim suprema auctoritas ex uno in aliud subiectum transferatur. Pro coronide doctrinae praesenti Disputationi subiectae, pauca addenda sunt de translatione supremi imperii. Haec magnam analogiam prae se ferunt cum iis, quae de modis derivativis dominii proprietatis suo loco disputavimus : quandoquidem, ut pluries dictum est, auctoritatis *possessio* est quidam proprietatis modus. Facile autem definiri poterunt ex praestitutis principiis. Sunt itaque tres generales modi, quibus solet talis translatio fieri, praeter abdicationem de qua paulo ante [467], sc. *haereditate*, *electione*, ac *iure victoriae*. De singulis haec notatu digna videntur.

I. Ad haereditatem quod spectat, magna existit varietas, secundum diversa statuta populorum, quoad determinationem ordinis in designatione personarum quae ex certa familia aliae aliis succedant. Haec autem determinatio pendet ex fundamentalibus legibus propriis cuiusque civilis societatis. Speciales utilitates quae vigent in hoc modo successionis, sic apte resumuntur a M. Liberatore. " Nam, inquit, maiori stabilitate auctoritatem obfirmat, ad eius exercitium tantopere necessaria; aditum praecludit tumultibus ac partium studiis, quae societatem ad extremam perniciem adducere solent ; altiorem reve-

rentiam principi conciliat, propter avitam nobilitatem et sanguinis splendorem; tum eius educationem accuratiorem reddit, ipsumque animosiorem ac diligentiorem quoad socialem felicitatem procurandam, cum sibi et propriae familiae perpetuo coniunctam rempublicam contueatur. „ (*Institutiones Ethicae*..... Ius Naturale, Pars 2. n. 75.) Uti vides, haec non sunt vera nisi quando forma gubernii est monarchica vel aristocratica : in communi enim republica recurrere oportet ad alterum modum, sc. electionem.

II. Hic consistit in eo quod primores, aut ea pars populi cui commissum est suffragium, certam personam designent, quam gubernandae reipublicae idoneam putent, quaeque, acceptatione peracta, summo imperio instructa censeatur. Hic modus successionis magna procul dubio afferret commoda, si electores ea probitate ornarentur qua opus est, et suffragatio his legibus dirigeretur, quae corruptionis periculum et dissidia satis amoverent; ut videre licet in modo quo Summus Pontifex eligi solet in Ecclesia. Satis tamen difficile haec obtinentur apud populos quamplurimos, quoties sermo est de re civili. Certe pessima omnino foret illa electio, quae plebis tantum iudicio committeretur, ob incommoda quae [466] recensuimus. (1)

---

(1) S. Thomas expendens in 1. 2^{ae} qua ratione constitutio principum et regum sub lege Mosaica ordinata erat, haec habet. " Dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in 2. Polit. c. 1. Aliud est, quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit in 3. Polit. c. 5., praecipuae tamen sunt *regnum*, in quo unus principatur secundum virtutem; et *aristocratia*, id est potestas *optimatum*, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus

III. Denique imperium quandoque adquiritur iure victoriae. Hic modus acquisitionis, sub aliquo respectu, dici potest originarius, ut ante expendimus [452], quatenus scilicet societas civilis, quae una conflatur ex duabus, quarum una victrix, alia subiugata, quasi novum quoddam corpus politicum merito consideratur. Cum tamen id non fiat sine iactura independentiae populi qui suo proprio imperio privatur, merito etiam hic modus adquisitionis supremae potestatis politicae ad derivativos revocari potest. Porro, ut iustitiae leges in eiusmodi translatione serventur, non solum exigitur, ut bellum iuste fuerit susceptum a victore, verum etiam ut subiectio seu privatio independentiae populi qui debellatus est, necessaria sit vel pro reparatione damnorum quae resarciri debent, vel ratione iustae vindictae quam iniusta sua provocatione meretur. Secus potestatis occupatio non erit nisi quoddam magnum latrocinium, ut perbelle loquitur Augustinus sic inquiens. *Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis adstringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum, si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes*

---

eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *regno*, in quantum unus praeest; ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex *democratia*, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 105. a. 1.) Prudenter vero idem Angelicus haec iam animadverterat cum B. Augustino sic inquiens. " Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum in 1. De lib. arb. c. 6., quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.* „ (*loc. cit.* q. 97. a. 1.) Quae omnia bene confirmant quae ante diximus [466].

constituat, civitates occupet, populos subiuget, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogasset, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia, quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator. (4. *De Civ.* c. 4.)

469. **Quaestio duplex.** Haec quae modo diximus de triplici modo quo translatio imperii fieri solet, facilia sunt. Salebrosior est duplex quaestio, passim agitari solita, quaeque haud raro animos bonorum civium valde anxios in praxi reddere potest. Est nimirum quae de *usurpatore* et *tyranno* inscribitur. In utraque caute admodum loqui oportet; siquidem res est gravissima, et hallucinationis periculum in ea facillimum. Paucis aperiam quod sentio, ne in immensum excrescant hae lucubrationes.

THESIS XXVI.

Usurpatori regiminis obedientia debetur in legibus quae pro communi bono feruntur: iuvari tamen non potest ut in sua possessione stabiliatur, nisi ob iustum aliquem titulum legitimus deinceps evadat.

470. *Probatio I. partis.* Ducitur ex necessitate ordinis socialis quem lex naturae postulat. Non potest enim societas manere anarchica; id enim extremam perniciem ei afferret. Id vero contingeret, nisi servarentur leges quae pro communi bono ab usurpatore feruntur. Ergo salus ipsa societatis talem obedientiam exigit. Assumptio manifesta est. Usurpatione enim completa, quamdiu iniustus usurpator non depellitur, nullus alius est qui eiusmodi leges ferre, earumdemque executionem urgere possit. Vel itaque societas sine ullis eiusmodi legibus

manere deberet, vel servare oportet eas quae ab usurpatore feruntur. Atqui primum in manifestam anarchiam civitatem detruderet. Ut itaque tale incommodum vitetur, hae leges, quamdiu usurpatio durat, servari debent.

Nec valet obiicere, quod debitum obedientiae correlativum est iuri praecipiendi: usurpator autem tali iure destituitur. Ut enim ante distinximus [453], aliud est ipsum *ius auctoritatis*, aliud vero *ius ad auctoritatem*. Priori respondet officium proprium obedientiae; alteri vero officium proprium iustitiae commutativae. Ius itaque praecipiendi est quoddam ius non *personale* sed *reale*, nimirum eiusmodi ut personae competat ratione rei quae possidetur, ac proinde non tam pertinet ad eum qui auctoritatem possidet, quam ad ipsam auctoritatem quae possidetur. Porro usurpator non habet quidem ius ad auctoritatem possidendam, eam tamen de facto possidet, quamvis iniuste; (1) secus enim, ut dictum est, societas

---

(1) Acute et egregie in hanc rem A. Taparellius. " Avvertasi che altro è un *dritto contro dritto*, altro un dritto *posseduto contro dritto:* in altri termini, altro è *autorità ingiusta*, dritto di comandar cosa contro l'ordine; altro *ingiusto possesso di giusta autorità*, dritto di comandar cose giuste ottenuto per vie ingiuste. La prima formola è contraddittoria, la seconda non è. „ Et paulo inferius. " Dal che si vede il divario fra la *violenza* e la *illegittima autorità:* questa se ordina qualche azione per bene pubblico, ha *dritto* alla obbedienza, quella no. Così per es. se un capo di banditi comanda ad un altro che cessi dalle ruberie, questi commettendone peccherà, ma non disobbedirà: ma se quest'ordine gli venga dalla pubblica autorità, benchè illegittima, sarà reo di particolar disobbedienza. E perchè? perchè l'autorità pubblica ha *dritto di comandare*, benchè chi la possiede non abbia dritto di possederla: mentre il capobanditi non solo è ingiustamente capo, ma la sua masnada non ha alcun dritto di conservarsi, e però niun dritto di comando, benchè talora abbia *potere* tale da farsi obbedire. Il masnadiero ha *solo potere*, il governo illegittimo oltre il *potere* ha, benchè ingiustamente, l'*autorità*. Quando il Redentore dal conio della moneta inferiva dovere di obbedienza a Cesare, esprimeva questa dottrina in una maniera non meno *esatta* che *palpabile*. „ (*Saggio Teoretico*. Diss. 3. c. 5. n. 665, 666.) Aliqui dicunt hanc obedientiam esse mere *materialem*, h. e. non ex proprio motivo huius virtutis, sed ex solo debito caritatis, quae ad praecavenda maiora mala exigit ut eiusmodi iussa quis exequatur. Sed non

maneret in statu anarchico. Suo itaque proprio effectu haec auctoritas carere non debet, qui quidem est obligatio quae per eam inducitur.

471. ***Probatio II. partis.*** Ratio plana est. Non licet enim cooperari iniustitiae. Usurpator autem quemadmodum iniuste egit spoliando legitimum principem auctoritate qua fruebatur, sic quoque iniuste se gerit eam non restituendo sed sibi retinendo. Huic itaque cooperari in tali retentione iustitiam laedit, adeoque est illicitum. Ex quo patet. mirabilem esse quodammodo conditionem iniusti usurpatoris publicae auctoritatis. Nam ex una parte reus est retinendo usurpatam potestatem: ex alia vero se novo crimine obstringit, si interim societati, quam tenet oppressam, non satis consulat, puta leges iustas ferendo, magistratus idoneos constituendo, etc. Id tamen mirum esse non debet: haec enim quasi perplexitas consequitur crimen patratum, usurpationis scilicet, cui remedium afferri potest, si omnia in pristinum statum, ea ratione qua fieri potest, redintegrentur.

Consulto autem dixi, *nisi ob iustum aliquem titulum legitimus deinceps evadat.* Nihil enim prohibet, quominus id fiat. Hic vero titulus triplex potissimum videtur esse. Primus, si qui iniuste solio deturbatus est, libere cedat

---

videtur hoc satis acute excogitatum. Equidem tale debitum caritatis reipsa existit, sed non *unice*. Imprimis enim talis exequutio exigitur etiam a iustitia *legali*, quae quidem differt a caritate. Ad iustitiam enim legalem spectat procuratio boni communis ob specialem coniunctionem quam membrum societatis habet cum ea, ut pars respectu totius [178]: impossibile autem foret talis procuratio, in casu de quo loquimur, nisi servarentur leges, ceteroquin iustae, quae pro sociali ordine feruntur ab usurpatore, quamdiu durat usurpatio iam completa. Exigitur praeterea ab auctoritate seu potestate iurisdictionis, nisi quis velit fingere societatem perdurare posse sine tali potestate, quod quidem est falsissimum [432]. Porro obedientia pro formali motivo talem potestatem respicit [180]. Aliunde manifestum est, hanc auctoritatem, in casu quem expendimus, vel nullibi de facto existere, nisi forte in imaginatione, vel de facto existere, tametsi iniuste, in usurpatore. Velle autem etiam in praesenti recurrere ad nescio quem consensum multitudinis, non est agere rem seriam: per eiusmodi enim fictiones explicari non debent res gravissimae.

de proprio iure, servatis ceteris quae, ut ante notavimus [467], servari debent in casu abdicationis. Secundus, si legitimo principe eiusque legitimis haeredibus vita functis, populus aperte vel tacite consentiat, ut auctoritas permaneat in eo qui iniuste eam detinet. Postremus denique est praescriptio. Haec enim tametsi vigere minime possit in eo ipso qui primo solium usurpavit, ob defectum scilicet bonae fidei, potest tamen successu temporis vim suam exerere in eius successoribus, prout alibi declaravimus [349]. Confer quae prudenter hac de re animadvertit A. Taparellius (*Saggio Teoretico*, Diss. 3. c. 5.), ubi totam hanc materiam optime pertractatam invenies.

THESIS XXVII.

Princeps qui imperandi potestate abutitur, eam non amittit, nisi abusus sit eiusmodi, ut titulum ipsum destruat quo eam possidet.

472. ***Declaratio et probatio.*** Quoniam haec res fere tota dependet ex explicatione terminorum, oportet in antecessum diligenter distinguere tria in imperante. Haec B. Thomas nitide omnino sic exponit, quando expendit dictum illud Apostoli *Rom.* XIII. 2; *Non est potestas nisi a Deo.* " Regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis, potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo, quantum ad ipsam potestatem: et sic est a Deo, per quem reges regnant, ut dicitur *Prov.* VIII. Alio modo potest considerari, quantum ad modum adipiscendi potestatem: et sic quandoque potestas est a Deo, quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur, secundum illud *Hebr.* v. 4; *Nemo sibi honorem assumit, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron:* quandoque vero non est a Deo, sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur... Tertio modo potest con-

siderari quantum ad usum ipsius. Et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate, secundum illud *Prov.* VIII. 15; *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt:* quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam, secundum illud *Ps.* II. 2; *Astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum eius.* „ (*Rom.* XIII. lect. 1.) Habes itaque, qualis sit abusus de quo hic loquimur. Nihil itaque prohibet, quominus existat etiam in principe legitimo, qui iusto scilicet titulo summam imperii tenet. Potest quidem esse maior vel minor. Erit autem maximus, quoties in tyrannidem eamque habitualem convertitur, qualem paulo ante descripsimus [465].

Quaestione sic declarata, ratio facilis est. Res enim quaevis subsistere pergit quamdiu perdurat causa ex qua per se dependet. Atqui causa ex qua per se dependet possessio potestatis politicae, est titulus cui haec possessio nititur, non vero eiusdem usus. Ergo quamdiu tali usu non destruatur eiusmodi titulus, potestas imperandi non amittitur. Nec refert, quod potestas haec concessa sit in aedificationem, non vero in destructionem. Alius enim est finis, alius vero titulus cuiusque iuris, ut manifeste patet in dominio proprietatis. Haec enim iure naturae conceditur in bonum tum individui, qui tali dominio fruitur, tum aliorum etiam, qui liberali largitione bonorum, quae quis possidet, iuvari debent. Minime tamen inde consequitur, eum qui dominio iuste adquisito abutitur, eo ipso privari suo iure: secus actum foret de communi pace et tranquillitate.

Instabis. Qui imperandi potestate abutitur, obligandi vi caret. Atqui potestas imperandi vim habet obligandi. Ergo per abusum cessat talis potestas.

Respondeo. *Transeat maior. Dist. min.;* quoties ea exercetur in his rebus, in quibus valide exerceri potest, *conc.;* etiamsi transiliantur limites intra quos valide exerceri potest, *neg.* Sub data distinctione *neg. conseq.* Ut suo loco notavimus [237, IV], aliud omnino est, quod ius sim-

pliciter desinat, aliud vero quod efficacia eiusdem in re aliqua suspendatur. Porro, in casu abusus, potest optime suspendi efficacia qua instruitur potestas ad obligationem gignendam, etsi ipsa minime desinat. Transmissa vero fuit propositio, quia non omnis abusus potestatis reddit invalidum eius exercitium in ordine ad obligationem gignendam, ut quando lex de se est iusta, sed imprudenter lata. Ceterum de hac re alibi.

473. *Coroll. I.* **Quid agendum, in casu tyrannidis, si principatus obtineatur ex electione.** Ex dictis colligitur, principem in casu manifestae et habitualis tyrannidis ipso facto auctoritate legitima excidere, si per electionem principatum obtinuerit, in qua expresse cautum fuerit, ut subditi debito fidelitatis solvantur, quando princeps iustam suam potestatem in talem tyrannidem verteret. Quod si electio absolute et sine expressa descripta conditione contigerit, etiam tunc non videtur urgendum debitum fidelitatis, quo populus ob eiusmodi electionem tyranno obstringitur. Licebit itaque eius saevitiam refraenare, et, si opus fuerit, eum deponere, dummodo id fiat non propria auctoritate alicuius privatae personae (quod quidem perduelliones omnes cohonestaret), sed communi iudicio totius nationis. Ita certe hoc dubium resolvit Angelicus. " Si, inquit, ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui, vel refraenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, *etiamsi eidem in perpetuo se ante subiecerat:* quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur. Sic Romani Tarquinium superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri, et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem excercet, a Senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat, per senatus-consultum iuste et salubriter in irritum revocatis. Quo fa-

ctum est, ut B. Joannes Evangelista dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, in Ephesum per senatus-consultum remitteretur. „ (Opusc. *De Regimine Principum*, lib. 1. c. 6.) (1)

474. *Coroll. II.* **Quid agendum, si tyrannus principatum non obtinuerit ex electione.** Maior difficultas invenitur, quoties electio non intercesserit, puta si titulus ad habendam auctoritatem fuerit dominium territoriale vel aliud factum de se perpetuum. Ut meum iudicium hac de re proferam, haec dico.

I. Tyrannus eiusmodi procul dubio, tametsi per abusum non desinat ipso facto esse princeps, vere tamen *meretur* ut potestate privetur. Quocirca si iure sit subiectus potiori alicui potestati, v. g. alicui supremo consessui, potest ab eo puniri atque ita spoliari auctoritate, qua abutitur in perniciem totius societatis. Minime tamen id fieri potest a privata persona, utpote quae iurisdictione caret et quidem in re gravissima. Idem dicas de populo; est siquidem et ipse subditus, nec proptérea ius dicere potest in superiorem, praesertim supremum.

II. Si contra eiusmodi subiectio non existat, *speculative loquendo* non videtur improbabilis opinio eorum, qui dicunt licitum esse populo, non quidem *iure punitionis*, sed solo *iure propriae defensionis*, consimiles tyrannos a possessione auctoritatis deturbare, quando sic tyrannidem excercent, ut ipsius societatis fundamenta subvertantur, ac tyrannis sit evidens omnino, neque ullum medium sit aut ulla spes eos ad saniora consilia reducendi. Ad hoc enim non opus est iurisdictione ulla, sed sufficere videtur ius propriae conservationis, quod ut in-

---

(1) Quae hic dicuntur a B. Thoma, non generatim ab eo asseruntur pro quavis societate, ut nonnulli infideliter referunt, sed solum *sub conditione*, quando scilicet agitur de tyranno qui principatum obtinuerit ex electione populi, ut patet legenti. Quare idem S. Doctor subdit alias duas hypotheses. Id autem manifeste confirmat, esse plane alienam a mente Aquinatis *generalem* doctrinam, quam nonnulli tradiderunt, quasi nulla sit societas in qua principatus alio titulo obtineatur.

dividuis, sic etiam societati competit, quodque certe praevalet iuri existenti in talibus tyrannis ad possessionem auctoritatis. Consulto autem dixi *speculative loquendo*. Practice enim multa hallucinatio in ea re existere potest, ac raro admodum populus ad tyrannum deturbandum insurget, quin pernicies tyrannide maior subsequatur. Quocirca prudenter omnino haec notavit Salvator Tongiorgi. " Nulla alia via foret, ad tyrannidem in iis rerum adiunctis praecavendam aut puniendam, nisi ut omnes nationes ac principes, quemadmodum optabat Leibnitius, supremo cuidam principum consessui voluntario pacto se subderent, ut ab eo controversiae inter principem et populum exortae dirimerentur; vel quod longe melius foret, ut ad supremum et infallibilem veritatis ac iustitiae magistrum, quem divina bonitas in medio christianarum gentium collocavit, huiusmodi controversias deferrent, pacifico eius ac paterno arbitratu dirimendas. Ceterum meminisse oportet, tyrannidem quae in potestatis abusu sita est, semper ex morali societatis perversione originem aut saltem pabulum ducere. Si enim omnes imperiis aperte iniustis obtemperare impavide recusarent, nemo esset qui tyrannidem fulciret, ac proinde vel nullus esset tyrannus, vel si quis tyrannice agere inciperet, illico ab inceptis desistere cogeretur. Ex quo perspicies, ad impediendos tyrannicos abusus, multo magis quam artificialia obstacula et politicarum constitutionum apparatus ac munitiones, civium honestatem ac liberam animi in officio servando constantiam conducere. „ (*Institutiones Philosophicae in Compendium*. To. 2. n. 434.)

DISPUTATIO V.

DE GUBERNATIONE CIVITATIS

SECTIO I.

De triplici munere politicae potestatis.

475. **Materia et ordo tractationis.** Quum exposuerimus in Disputatione praecedente omnes et singulas causas unde civitas formatur, atque adeo propriam et intimam naturam huius societatis, oportet modo animum advertamus ad considerandam operationem, quae inde progigni debet, accommodatam scilicet ad naturam qua civitas in suo esse constituitur. Quod ubi perfecerimus, nullo negotio intelligentur propria officia quibus unusquisque naturaliter adstringitur in ordine ad civile consortium ad quod per se ordinatur. Haec porro operatio alia interna est, alia externa, prout civitas consideratur vel in ordine ad sua membra unde conflatur, vel comparate ad aliam civitatem simili independentia ac ipsa fruentem. In praesenti Disputatione de priore tantum agemus, alterius consideratione in postremam reservata. Age iam, operatio propria civitatis primo et principaliter spectari debet in ipsa auctoritate a qua gubernatur; secundario autem et consequenter in ipsis subditis, prout impulsum ab auctoritate receptum exequuntur. Hac de causa ante notavimus cum S. Thoma [456], commune civitatis bonum ad quod conservandum et promovendum

unusquisque per iustitiam legalem ordinatur, diversimode pertinere tum ad principem, tum ad subditos, siquidem in illo consideratur quasi *architectonice*, in his vero potius *executive*. Ceterum, haec duo correlativa sunt, et ideo minime possunt in decursu tractationis ita secerni, ut unius consideratio plene ab altero praecidatur. Hac de re igitur acturi, imprimis assignabimus generalia munia politicae gubernationis. Tum vero singula speciatim perscrutabimur, ut quae ex naturali ordine unicuique sunt propria, patescant. Postremo, quae sint officia inde emergentia, enumerabimus. Quamvis autem in tota hac Disputatione potissime loquemur de functione auctoritatis socialis, quae tamen dicemus, simul declarabunt, qualis esse debeat propria operatio omnium membrorum societatis, ut sit consentanea naturae qua civitas constat et fini quem haec per se spectat. Sunt enim correlata, ut diximus.

476. Finis politicae auctoritatis. Ex his quae ante disputavimus de proprio munere auctoritatis in re politica [434 seqq.], manifestum est, eam huc spectare debere, ut operationes civium communi et efficaci impulsu uniantur in prosequutione finis, quem ipsa natura civitati praestituit, prout ante declaravimus [410 seqq.]. Quocirca transferendo ad rem praesentem tripartitam divisionem finis, communi calculo probatam [*Pr. Ph.* 666], haec facile colliguntur ex praestitutis principiis.

I. Finis *cui*, respectu politicae auctoritatis, sunt omnia membra civitatis, nemine excluso. In hoc enim potissime cernitur discrimen, quo separatur auctoritas, vero et stricto sensu socialis, tum a dominio proprietatis, tum etiam a iurisdictione mere privata et individuali, qualis, exempligratia, est potestas parentalis, quippe quae, prout eiusmodi, in individuale bonum filii ordinatur. Confer quae hac de re ante declaravimus [397]. Quare Leo XIII, in sua Encyclica *Immortale Dei*, haec sapientissime monuit. *Gerendum vero est* (imperium) *ad utilitatem civium, quia qui praesunt ceteris, hac una de causa praesunt, ut civitatis utilitatem tueantur. Neque ullo pacto committendum, unius ut vel paucorum commodo serviat civilis auctoritas, cum ad commune omnium bonum constituta sit.*

II. Quod attinet vero ad finem *cuius gratia*, unus idemque est finis politicae auctoritatis ac finis ipsiusmet civitatis quae ea gubernari debet, cum aliquo tamen discrimine. Si enim non consideretur nisi bonum ipsum ab utraque obtinendum (finis *qui*), manifestum est, illud esse unum idemque sive respectu politicae auctoritatis, sive respectu totius civitatis, quemadmodum idem est finis quem obtinere intendit exercitus ac quem sibi proponit dux. Sin vero attendatur ad modum operationis, qua tale bonum obtineri debet (finis *quo*), patet etiam, dari quoddam discrimen ex hac parte quoad finem auctoritatis et finem ipsiusmet societatis civilis. Nam operatio propria auctoritatis respectu boni a civitate obtinendi est directiva, et ut paulo ante dicebamus cum S. Thoma, quasi *architectonica*, quemadmodum, respectu boni a toto humano composito obtinendum, se habet voluntas ratione regulata. Operatio autem propria totius civitatis in sui finis prosequutione, praeter eam quae est propria auctoritatis, includit etiam eam quae spectat ad cives, prout sunt subditi ac membra totius civitatis: quemadmodum contingit etiam in homine individuo, cuius adaequata operatio respectu finis, praeter eam quae propria est voluntatis et rationis, includit quoque eam quae spectat ad facultates inferiores quae sub regimine rationis ac voluntatis motione collineare debent in consummatam perfectionem totius hominis, seu beatitudinem.

477. Munera tria politicae auctoritatis. Descripta directio et impulsio, quam civitas ab auctoritate recipere debet in ordine ad sui finis consecutionem, ad triplicem functionem revocatur, *legislativam* scilicet, *iudicialem*, et *executivam*. Prima, quantum ad interpretationem nominis, satis intelligitur ex his quae suo loco generatim dicta sunt de lege [105 seqq.]. Iudicialis autem vocatur potestas auctoritativa definiendi secundum statutas leges in particulari circa iura et facta singulorum. Potestas denique executiva appellatur auctoritas applicandi in concreto, quae per leges et sententias definita et determinata sunt. Quare non est hic sermo de exequutione *passiva* subditorum, qua subditi sunt, sed de *activa*, quatenus ex parte aucto-

ritatis eiusque nomine applicantur et urgentur, quae per civiles leges et civilia iudicia fuere decisa. Optima analogiae proportionalitas, ad hanc divisionem capiendam, ducitur ex operatione uniuscuiusque hominis individui. Sicut enim in homine individuo, quoad sui gubernationem, requiritur generale dictamen legis, saltem naturalis, quod fit per *synderesim;* cui accedit dictamen in particulari quod proprium est *conscientiae;* ac postremo ipsa *applicatio* facultatum ad praestandum id quod lex et conscientia praecipit: similiter in corpore sociali, prout veram quamdam personam moralem constituit, requiritur tum generale dictamen legis socialis, tum sententia in particulari, tum denique utriusque applicatio ad opus. Quemadmodum autem tria priora munera habentur in parte superiore hominis (siquidem ad rationem et voluntatem pertinent synderesis, conscientia et activa applicatio facultatum ad opus proprium uniuscuiusque): sic etiam consimilia munera existere debent in superiore societatis, cuius proprium est subditos in finem eiusdem societatis dirigere et movere. Ad hanc descriptionem accommodate, sequentes propositiones stabiliemus.

THESIS XXVIII.

Potestas legifera, iudicialis et executiva civili auctoritati necessario competunt: istiusque adaequata divisio his tribus muneribus recte continetur.

478. ***Probatio I. partis.*** Ratio generalis est, quia natura non deficit in necessariis. Quum itaque politica auctoritas sit ex ordinatione naturae, non possunt ei deesse, quae necessaria sunt ad consequendum finem propter quem ipsa a natura tribuitur, qui est dirigere et efficaciter movere membra civitatis in ordine ad communem conspirationem civium quoad bonum eiusdem civitatis obtinendum. Atqui huc necessario spectant tria recensita munera.

I. Ac primo quidem id manifestum est quoad potestatem *legiferam* ob duplicem rationem iam alibi indicatam [432]. Prima est, quia complura inveniuntur naturali lege vel non praecepta, vel saltem non satis clare et determinate, quorum tamen exequutio et determinatio pernecessaria est ut civilis ordo servetur. Id autem humana lege fieri debet. Alia est, quia improbi homines non satis moventur ex honestatis motivo et solius naturalis legis sanctione. Quare opus est coactione legum positivarum, ut sic et alios in pace relinquant et ipsi etiam tali metu iuventur ut cives morigeri fiant. Hanc duplicem rationem S. Thomas affert (*Summa th.* 1. 2ae q. 91. a. 3., et q. 95. a. 1.).

II. Necessitas potestatis *iudiciariae* petitur ex propria conditione legum. Quandoquidem ex una parte lex quaelibet generalis sit oportet, cum se habeat in ratione practica quasi quoddam principium et axioma: ex alia vero non potest sine ingenti confusione unicuique relinqui iudicium de particularibus dubiis et controversiis, quae enasci queunt in applicatione legum constitutarum. Ipse itaque ordo socialis, quemadmodum exigit potestatem legiferam, sic etiam necessario postulat iudiciariam, ne prior suo proprio effectu multoties in praxi frustretur. Nec dici potest, hac ratione videri inutiles reddi ipsas leges civiles; siquidem executio iustitiae socialis per constitutos iudices sufficienter obtinetur. Respondet enim optime B. Thomas. " Sicut Philosophus dicit 1. *Rhet.* c. 1., *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio;* et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali et de futuris: sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio aut aliqua cupiditate;

et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 95. a. 1. ad 2.) Ex quibus verbis luculenter patet, haec bina auctoritatis munera mutuo se iuvare, atque alterum sine altero non sufficere, ut ordo in civitate servetur.

III. Quod spectat denique potestatem quam *executivam* vocamus, eius necessitatem demonstrat efficacia, quam civiles leges et sententiae habere debent ut executioni demandentur. Multa enim obstacula, praesertim ex parte improborum hominum, saepenumero exoriuntur, quae nisi removerentur, inutile plane evaderet in praxi quidquid per leges et constitutos iudices pro communi bono sancitum fuerit. Quum itaque publica auctoritas efficax sit oporteat in impulsu quem praestat subditis ad civitatis finem obtinendum, sufficiente potestate instrui debet ad haec obstacula removenda, iisque remotis, suarum legum et sententiarum executionem urgendam. Huc vero spectat munus executivae potestatis, ut dictum est.

479. ***Probatur II. pars.*** Colligitur ex praecedente. Sufficiens enim directio et efficax motio subditorum in bonum commune civitatis per recensitas potestates habetur, sicut videre etiam licet in persona physica, proportione servata. Non debet autem auctoritati gubernatrici plus attribui, quam quod exigitur a fine cuius obtinendi gratia a natura conceditur, eique obtinendo sufficit. Confirmatur eo quod ceterae functiones, quae in medium afferri possent, vel ad tres enumeratas rite revocantur, vel non sunt partes auctoritatis gubernatricis. Et re quidam vera, hae binae recensentur.

I. Prima est potestas *coactiva*, ut multi loquuntur. Porro haec optime revocatur ad tria munera quae recensuimus. Vel enim sermo est de coactione morali, quae scilicet habetur per obligationem, vel de coactione physica existente in exercitio vis materialis. Utrovis modo consideretur, est quaedam, ut ita dicam, proprietas tri-

plicis recensitae potestatis auctoritativae. Leges enim obligationem imponunt, et sanctione qua fulciuntur, metu poenae transgressoribus infligendae a delicto avocant. Id ipsum dicatur de iudiciis. Potestas etiam executiva utraque coactione insignitur: physica quidem, ut patet; morali vero, quia etiam in ea invenitur exercitium auctoritatis, cuius legitimo exercitio nefas est reluctari.

II. Altera potestas, quam nonnulli addunt, est *ius constituens*. Iam vero, istiusmodi ius vel refertur ad leges quas fundamentales vocavimus, vel est ius constituens, ut ita dicam, *secundarium*, quo nimirum creantur officiales, quibus, accommodate ad fundamentales leges cuiusque civitatis, a principe committitur exercitium diversarum functionum, quae necessariae sunt ad regimen societatis. Atqui si primo modo intelligatur, id minime pertinet ad auctoritatem gubernatricem, etiamsi haec supponatur induere formam simplicis et strictae monarchiae [462]; si altero modo accipiatur, manifeste spectat ad potestatem executivam. Ergo tale ius non potest annumerari inter munia auctoritatis, ut res distincta a triplici functione de qua locuti sumus.

THESIS XXIX.

Tria recensita munia auctoritatis, quoad exercitium, separata subiecta exigunt, quibus insideant: si vero in radice et fonte spectentur, unitas potius subiecti eis congruit.

480. ***Declaratio et probatio.*** Haec thesis militat contra doctrinam invectam a Montesquieu, cui hodiernus liberalismus maxime adstipulatur. Docet itaque hic auctor in suo celebri Opere, cui titulus *Esprit des lois*, lib. 11. ch. 6., actum esse de libertate civium, nisi ea constitutio civitatis inducatur, in qua tres recensitae potestates penitus invicem separentur ita, ut neque in singulari per-

sona, neque in coetu eodem magistratuum sive nobilium sive populi simul copulentur. Si enim legislativa cum executiva potestate coniungitur, timendum est, ne leges condantur tyrannicae et tyrannice exequutioni demandentur. Similiter, si potestas iudicandi minime separetur ab aliis duabus, facile eveniet, ut iudicia vel sint arbitraria vel in oppressionem degenerent. Optime itaque haec vitabuntur, si radicitus et plene hae partes auctoritatis separentur, et in subiectis plane diversis et invicem independentibus collocentur. (1) Iam vero, tota haec theoria, quae veluti basim constituit hodierni regiminis *parlamentarii*, duos conceptus valde diversos permiscet, scilicet exercitium harum functionum, et ius supremum ac primigenium unde illae dimanant; et quod vere asseritur de primo, omnino negari debet de altero, quemadmodum in thesi affirmamus. Quod sic patet.

I. Verum est imprimis, diversa subiecta postulari pro

---

(1) " La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçait ces trois pouvoirs, celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différents des particuliers. Dans la plus part des royaumes de l'Europe, le gouvernement est modéré, parceque le prince, qui a les deux premiers pouvoir, laisse à ses sujets l'exercice du troisième. Chez les Turcs, où ces trois pouvoirs sont réunis sur la tête du sultan, il règne un affreux despotisme. Dans les républiques d'Italie, où ces trois pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. „ MONTESQUIEU, loc. cit.

exercitio trium potestatum, quas politica auctoritas sibi vindicat, triplici de causa potissime. Prima petitur ex summa diversitate quae cernitur inter ea munia; diversae enim operationes diversa quoque exigunt instrumenta quibus exerceantur. Altera est, quia difficiliter omnino possunt inveniri in eodem subiecto dotes multiplices et plane diversae, quae requiruntur ad munia illa rite exequenda. Sic, ex. gr., in condendis legibus magnus scientiae apparatus, ingenii dexteritas, maturitas consilii omnino exigitur una cum diuturna consideratione, ut paulo ante notavimus cum S. Thoma. Tales autem ac tantae dotes minime requiruntur in his, qui vel particularia facta diiudicant, vel militum more vim ad motum socialem producendum applicare debent. Tertia demum est quam celebrat Montesquieu, ad cavendum scilicet periculum abusus, qui certe timeri posset, si una persona aut idem omnino coetus ea omnia munia exerceret. Ceterum, hoc non est quid novum et mirabile, sed dictamen plane vulgatum et ipso mundo antiquius; siquidem distinctis semper magistratibus haec munera committi consueverunt.

II. Falsum tamen est, eam separationem existere debere in ipso iure primigenio seu radice, unde tres functiones recensitae dimanant. Ratio manifesta est. Auctoritas enim in eum finem societati a natura conceditur, ut ipsius membra uniantur in communi conspiratione ad finem eiusdem societatis obtinendum. Ipsa propterea una sit oportet, et quidem in concreto; siquidem concreta membra unire debet. Id autem dupliciter fieri potest, physice nimirum, et moraliter, prout ea residet vel in una singulari persona, ut in Monarchia, vel in coetu quodam determinato, ut in Polyarchia. Si itaque auctoritas politica non consideretur in suo exercitio, sed in ipso primigenio iure quo constat, alterutram subiecti unitatem necessario sibi vindicat, ne sit plane inepta ad finem propter quem a natura conceditur. Auctoritas autem, ut totum quoddam potestativum, in recensitas tres functiones dividitur, legislativam scilicet, iudicialem et executivam, ut ostensum est. Ergo hae tres functiones, si in radice et fonte spectentur, unitatem subiecti expo-

stulant. Velle autem oppositum tueri, perinde est ac imaginari corpus, quod vera unitate constet ac veram vitam vivat, etsi diversae ac saepe oppositae vires membrorum quibus coalescit, in communi quodam principio per se uno tamquam in centro non uniantur, a quo temperentur ut ad commune bonum totius organismi apte conspirent. Hac de causa alibi ostendimus [441 initio], eadem plane necessitate qua auctoritas aliqua socialis requiritur, ut mentes ac voluntates civium uniantur quoad finem civitatis obtinendum, postulari etiam ut gubernantes, si plures sint et diversi, cuidam supremo imperio subsint, ne scilicet perpetuum schisma existat inter eos ipsos, unde consensus et harmonia in totum sociale corpus proficisci et conservari debet. (1)

481. ***Solvitur obiectio.*** Adversus doctrinam expositam unica difficultas quae urgetur a Montesquieu, est metus tyrannidis, cuius periculum ex eius mente necessario et proxime creat unitas subiecti in quo tres recensitae potestates residerent. Ceterum, haec difficultas non multum negotii facessit, si animus advertatur ad haec tria quae sequuntur.

I. Ac primo quidem, quaecumque separatio in medium inducatur, numquam talis esse debet, ut omni tandem, etiam artificiali, unitate subiectum auctoritatis de-

(1) " La pretesa bilancia de' poteri contrastanti, non sottomessa ad un potere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte ogni idea di politico governo. Questa bilancia risolvesi in uno scisma perpetuo, che dovrà finire coll'oppressione della parte meno unita. Se un governo deve essere essenzialmente pubblico, tanto nella sua origine, quanto nelle sue funzioni; egli è assurdo introdurvi un *manicheismo* che toglie l'unità de' voleri e de' poteri. Se la forza del governo deve essere prevalente ed attiva, egli è assurdo dividerla per farla servire a fazioni, ostilmente accampate le une contro le altre. Se questa forza unica deve esser mossa da una volontà pubblica, egli è assurdo far intervenire un'altra volontà che la possa imbarazzare o far traviare. La prevalenza effettiva del sommo impero forma il dogma primario, fondamentale, indispensabile di qualunque civile governo. „ Romagnosi (*Giurisprudenza Teoretica*, p. 1. lib. 7. c. 11.).

stitutum remaneat. Secus illico destrueretur ipsa auctoritas; quandoquidem hic etiam veritatem habet generale illud pronuntiatum Angelici 1. p. q. 11. a. 1.: *Unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.* Quare in ipso regimine *parlamentario* sic divisae dicuntur illa tria munera, ut aliquo tamen nexu, qualis est ex. gr. *responsabilitas* ministrorum, ius solvendi comitia attributum regi, mutuo dependeant.

II. Praeterea, non unice considerari debet periculum abusus sive tyrannidis in auctoritate, sed etiam, quin et praecipue, periculum dissensionum et consequentis dissolutionis socialis, quae ex multorum regimine facillime consequuntur. Praecipue, inquam; ut enim notavit B. Thomas: " Dissensio quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularia hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desaeviat. „ (Opusc. *De Regimine Principum*, ljb. 1. c. 5.) Quod si quis vellet obtinere formam regiminis, unde periculum omne removeretur abusus, aliquid in rebus humanis prorsus impossibile imaginaretur: quod quidem historice ostendit Angelicus, ita concludens. *Utrimque igitur pericula imminent, sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.* (lib. cit. c. 4.)

III. Periculum tyrannidis non minus imminet ex regimine multorum quam ex regimine unius, immo fortasse magis duplici de causa. Etenim id quod est quasi formale in tyrannide, recte exprimi consuevit vulgato illo versiculo: *sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas.* Porro, vera causa huius despotismi est carentia honestatis in gubernantibus, ac proprii commodi cupiditas. Atqui quemadmodum honestas bene inveniri potest in imperante physice uno, sic etiam et facillime deesse potest in collegio multorum, praesertim si isti indifferenter assumantur a qualibet populi classe, ut hodie fit. Nam in primo casu adest maior independentia et minor propriae utilitatis

necessitas; adest publicae execrationis fraenum a tyrannide exercenda, et publicae existimationis stimulus ad utilitatem communem procurandam; bonum praeterea subditorum est bonum et quidem maximum ipsius principis: quae omnia in collegio plurium imperantium facillime desiderari possunt. Nec valet recursus ad conflictum cupiditatum. Istiusmodi enim dissidentia per mutuas cessiones, quae non respiciant nisi privatam utilitatem gubernantium, saepe componitur, tametsi post breve tempus rursus reviviscat. Praeterea, ex hoc ipso conflictu nova ratio exurgit quamobrem ex multorum regimine facillime etiam habeatur periculum tyrannidis. Audiatur rursus Aquinas. " Non minus contingit in tyrannidem converti regimen multorum, quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit saepe unum super alios superare, et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex his, quae pro tempore fuerunt, manifeste inspici potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana republica manifeste apparet. Quae dum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus, et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit. Et universaliter, si quis praeterita facta, et quae modo fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur per unum. Si igitur regimen, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium. „ (loc. cit.) Confer Taparellium (*Ordini Rappresentativi*, Parte 1. cap. 10.).

482. *Coroll.* **Iudicium de regimine parlamentario.** Ex dictis aequum iudicium ferri poterit de recenti regiminis forma aetate nostra tot in locis introducta, quae gubernium *repraesentativum*, *constitutionale*, vel *parlamentarium* nominari solet. Tota innititur in doctrina Montesquieu, plerisque aliis incommodis ei superadditis ob

pestifera principia recentionis *liberalismi*, quae ubique grassantur. Summatim huc redit. Praeiacta pactione fundamentali inter populum et principem, quae *Charta* vocari solet, utpote scripto exarata, triplex munus auctoritatis sic quoad subiecta dividitur, ut unum ab aliis sit quasi independens. Potestas legislativa residet in duplici collegio, altero *Optimatium*, altero *Deputatorum*. Hoc postremum, statutis temporibus renovandum, creatur electione populari, ut repraesentet populi multitudinem: alterum vero etiam a populo, partim saltem, eligitur ut repraesentet populi classes superiores aetate et fortunis, ac dicitur *senatus*. Haec bina collegia mutuo se limitant, et utriusque consensus postulatur ad leges condendas: quibus adiungenda est regia sanctio, ne secus executiva potestas quae ei attribuitur, penitus destruatur. Haec vero, potestas scilicet executiva, sic dicitur residere in rege, ut ipse tamen per se nihil facere possit sine consensu administrorum, et idcirco dicitur *regnare sed non gubernare*. Ministri regis sunt *responsabiles*, quia scilicet suorum actuum rationem reddere tenentur coram coetibus repraesentativis, quamvis ipsum eorumdem caput, sive rex, *inviolabile* dicatur. Postremo, iudiciaria potestas residet in magistratibus, qui in suis functionibus sunt plane independentes, neque tenentur ulli rationem reddere sententiarum quas proferunt; tametsi, in rebus gravioribus, recursus concedatur ab inferiori ad superius tribunal. Utrum vero isti iudices amovibiles sint an inamovibiles, utrum hoc an illo modo eligantur, aliaque his gemina, diversimode determinantur pro diversitate societatum quae hac forma regiminis delectantur. Id etiam dicatur de diversis modificationibus quasi accidentalibus respectu comitiorum et principis, inter quos legislativa et executiva potestas distribuitur, servata substantiali divisione et aequilibrio quod exposuimus.

Negari minime potest interna imperfectio qua constat istiusmodi regimen, tametsi absolute et in se consideretur, praecisione scilicet facta a compluribus vitiis quibus passim ex malitia hominum deturpari solet. Talem enim mechanismum inducit, ut supremae potestatis su-

biectum, non tam temperetur, quam scindatur potius et quasi discerpatur. Id vero difficile admodum in concreto fieri potest, quin pax et tranquillitas, quae bonum maximum est reipublicae, in societate servetur. Inde legum inconstantia, mutuus partium conflictus, praepotentia improborum, et sexcenta alia id genus, quae saepenumero civitatem ad extremam perniciem adducere solent. Haec autem longe graviora evadunt, si substantialis organismus huius formae consideretur una cum pestiferis incommodis recentioris liberalismi quae, ut dixi, ei passim adiungi solent. Quaedam tantum breviter numerabo.

I. Primum est primatus plebis, quo quasi fundamento constitutionalis organismus inniti solet. Id significat ipsum nomen gubernii *repraesentativi;* item electionum popularium continua vicissitudo, et responsabilitas publica administrorum regis. Retinetur quidem regis nomen, quin et inviolabilis praedicatur: regia tamen potestas fere nulla est, siquidem gubernare non debet nisi per administros ad arbitrium comitiorum passim commutandos.

II. Alterum est suffragium universale, cuius incommoda paulo ante recensuimus [466]. Accedit quod regula ipsa moralitatis tali agendi ratione evertitur. Haec enim non debet pendere ab opinione sive privata sive publica, sed ex immutabilibus principiis iustitiae quae in lege Dei aeterna continentur.

III. Tertium est intollerabile gravamen, quod populo imponitur ratione tributorum, quae sub tali regimine supra modum excrescunt, tum propter ingentem multitudinem administrorum qui requiruntur ad varias partes administrationis et ad praecavendum periculum abusuum, quique illis adduntur, haud sane non pauci, ad captandam plebis benevolentiam, tum propter ingentem vim pecuniae quae ex publico aerario sub variis quaesitis praetextibus erogari solet ad mutuas illas obtinendas cessiones, quae sub hoc regimine fieri solent, ut gubernantium dissidia ad tempus componantur. (1)

(1) " Il produit (ce régime), dans le pouvoir et l'administration, une instabilité très-nuisible aux intérêts sociaux: car la mobilité de

IV. Postremum est defectus sinceritatis qui passim in ea gubernatione cernitur. Talis siquidem regiminis amatores multa polliceri solent, dum facta plane contraria inveniuntur promissis. Sancit quidem inviolabilitatem regiae potestatis: eius tamen exercitium mobilissimum efficit, siquidem administri, quibus hoc munus committitur, ne punctum quidem existentiae certum habent. Ad caelum extollit populi primatum: eum tamen continuis vectigalibus emungit, magnam ipsius partem a ferendis suffragiis, qua lege, qua fraudibus, excludit, nec raro etiam armato milite eum comprimit ut leges sanciantur contra communes et antiquissimos ipsius mores ac manifestam voluntatem. Proclamat libertatem rationis: attamen, introducto monopolio universitario, omnium mentes ad effigiem, ut ita dicam, factionis in gubernio dominantis componere satagit, conculcato inalienabili iure parentum ad proprios natos libere educandos. Libertatem conscientiae in ore semper habet: catholicos tamen infinitis artibus impedit, quominus praecepta Christi Domini et Ecclesiae exequantur, eaque typorum licentiae et improborum ludibrio permittit. Libertatem associationis iactat, tametsi Ecclesia suis bonis expolietur et religiosae familiae e suis domibus expellantur. Suum mechanismum adstruit in eum finem, ut, dempto periculo tyrannidis, iura cuiusque intacta maneant; et tamen nullum est ius, ut ut congenitum et sacrum, quod sub nomine et imperio pluralitatis *repraesentatae* con-

---

l'élément démocratique, duquel surtout dépendent les ministres, amène des changements continuels parmi ceux-ci. Occupés d'ailleurs à se défendre pendant le peu de temps qu'ils passent au pouvoir, ils ne peuvent donner leurs soins aux affaires publiques. L'administration en souffre de mille manières, et ne peut conserver rien de fixe ni de stable. L'économie surtout disparaît devant la nécessité de corrompre et d'acheter des suffrages à tous les degrés de ceux qui possèdent une influence politique. Aussitôt qu'un pays est doté de ce régime, on voit ses dépenses s'accroître dans une proportion énorme: c'est une règle sans exception que ce régime inventé, dit-on, pour soustraire le peuple aux exactions arbitraires, augmente les impôts et les dettes à un point que l'administration la plus despotique d'un roi n'atteindrait jamais. „ (*Institutes de Droit Naturel*, par M* B* to. II. n. 491.)

culcari non possit. Haec quidem gubernia dicunt se *liberalia;* sed in quo haec libertas seu liberalitas consistat, difficiliter divinari potest. Ad rem Tacitus. *Ceterum libertas et speciosa nomina praetexuntur, nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit, ut non eadem ista vocabula usurparet.* (*Hist.* IV. 73.)

SECTIO II.

De lege civili generatim.

483. **Definitio legis civilis. Eius habitudo ad naturalem.** Definitio propria legis civilis facillime et recte habebitur, si communis ratio legis, quam suo loco praeformavimus [105], coarctetur ad societatem perfectam quae *civitas* nuncupatur. Est itaque *ordinatio rationis in commune civitatis bonum ab eo, qui curam eiusdem civitatis habet, promulgata.* Radicem habet in lege naturali, quemadmodum ipsa civitas per se emergit ex ipso naturali dictamine humanae rationis, ut suo loco demonstravimus [158]. Id autem dupliciter contingit. Complura enim a lege civili sanciuntur, quae lege naturali sunt etiam determinata, cuiusmodi videre licet in his legibus quae prohibent homicidia, furta, adulteria. Haec idcirco positiva sanctione communiuntur, quia sic facilius innotescunt, et adiectione poenae socialis cives efficacius absterrentur a transgressione talium praeceptorum naturalium. Contra vero alia inveniuntur quae, praecisione facta a tali positiva sanctione, obligationem, certam saltem et indubitatam, a naturali lege minime nanciscuntur, et ideo eorumdem opposita non dicuntur prohibita quia mala, sed potius mala quia prohibita. Haec tamen etiam dicuntur fundari in lege naturali duplici titulo. Nam primo quidem ideo existit obligatio parendi eiusmodi legibus, si ceteroquin iustae fuerint, quia generale existit praeceptum legis naturae, quo adstringimur obedire iis qui in societate praesunt, iuxta illud Apostoli; *Qui potestati*

resistit, Dei ordinationi resistit. [441.] Praeterea, si non omnia, complura saltem quae civili lege sic praecipiuntur, se habent per modum *determinationum* quarumdam respectu eorum quae naturali lege praescripta sunt: " sicut lex naturae, ait B. Thomas, habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 95. a. 2.)

484. **Notatu digna de promulgatione legis.** Quoniam leges tum proprie fiunt ac virtutem obligandi habere incipiunt, quando promulgantur, diligenter observandum est, minime confundi debere *promulgationem* cum *notificatione* legis. Haec enim iam supponit legem in societate constitutam atque adeo promulgatam; insuper fieri potest a quolibet et quovis modo. E contrario, quae proprie promulgatio nuncupatur, auctoritativa sit oportet, qua scilicet legislator ipse suam absolutam voluntatem externe manifestet obligandi subditos, idque modo congruo ut societati certo constare possit eum velle qua legislatorem imperare, non quasi privatam personam hortari et opinari. Minime vero ex naturali iure determinatur modus, ut sic dicam, individuus, quo descripta manifestatio fieri debeat; hic enim multiplex est et diversus, tametsi sufficiens, pro diversitate rerum, temporum et locorum. Spectat autem ad ipsum legislatorem, quemadmodum ius ferendi legem, sic etiam ius determinandi formam, locum et tempus promulgationis ipsiusmet. Haec practice dignosci solet vel per consuetudinem receptam, vel per priorem aliquam aliam legem qua talis modus pro futuris determinatur, vel, praesertim initio, per ipsa rei adiuncta et evidentiam. Porro, quoties lex indubitatam promulgationem habuerit, proprium suum effectum sortitur, etsi quandoque contingat, ut subditi per inculpatam ignorantiam a formali ipsius transgressione excusentur. Neque postulatur ad hunc effectum acceptatio populi. Vel enim in illo (persona vel coetu) qui legem condit, est sufficiens potestas ad eam ferendam, vel non. Si hoc secundum dicatur, non erit utique obligatio legis, sed neque ipsa lex; siquidem nondum est lata a potestatem

habente. Si primum, iam eo ipso existit causa adaequata legis, quae propterea suo proprio effectu destitui non potest. Confer Suarez (*De Legibus*, lib. 3. c. 19.).

485. **In quo proprie consistat iustitia legum.** Potissimae proprietates quae in humana lege, civili praesertim, considerandae veniunt, tres numerantur, nimirum *iustitia*, *efficacia* ad obligandum, et *mutabilitas*. De singulis pauca. Et ad iustitiam quod attinet, dicuntur leges iustae, ait Angelicus, *et ex* FINE, *quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex* AUCTORE, *quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex* FORMA, *quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponunt subditis onera in ordine ad bonum commune.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 96. a. 4.) Primum spectat ad iustitiam legalem, cuius est proprium respicere commune societatis bonum. Alterum est officium iustitiae commutativae, quae laeditur ab eo, qui sibi usurpat potestatem ad quam habendam ius non habet. Tertium denique requiritur ex proprio munere iustitiae distributivae, quae proportionis aequalitatem servat in distributione communium bonorum atque onerum. [175 seqq.] Est porro plane necessaria haec iustitia, ut civiles dispositiones non solum nomen, sed vim ac proprietatem legis sibi vindicent. Ac primo quidem necessaria est iustitia legalis, ut scilicet leges ordinatae sint in commune civitatis bonum. Id enim continetur in ipsa communi definitione cuiusque legis, quippe quae est *ordinatio rationis in bonum commune*. Accedit quod finis in ratione practica se habet sicut principium demonstrationis in ratione speculante [*Pr. Ph.* 667, III.]. Atqui nihil stat in ratione speculativa nisi per conformitatem ad principia quibus regitur. Ergo similiter nihil firmum esse poterit in ratione practica nisi accommodate ad finem quem respicere debet. Finis autem quem spectat operatio socialis, est commune bonum ipsius societatis. Requiritur secundo alter iustitiae modus, seu potestas in legislatore proportionata legi ferendae. Nullus enim effectus existit, nisi procedat a causa virtutem habente ad eum producendum. Virtus autem productiva legis est potestas iurisdictionis existentis in eo qui fert legem. Nulla itaque lex existere potest nisi fe-

ratur ab eo qui talem potestatem habeat. Requiritur denique tertius iustitiae modus, qui est aequalitas proportionis, sive geometrica, in oneribus imponendis, ut lex qua talia onera imponuntur, vigorem habent. Subditi enim sunt in societate sicut partes in toto et quidem organico, in quo ex ipso naturali ordine diversum sortiuntur gradum, et ad cuius commune bonum diversimode concurrunt. Bonum autem totius refertur ad partes secundum propriam uniuscuiusque habitudinem ad illud. Ergo bona et consequentia onera socialia diversimode distribuenda sunt subditis pro diverso gradu quem in societate habent, et diverso modo quo concurrunt ad finem communem. Porro in hoc sita est aequalitas proportionis sive geometrica quam respicit iustitia distributiva. Ergo hic etiam iustitiae modus postulatur in lege, ne sit deordinatio rationis potius quam ordinatio.

486. Generales modi quibus descripta iustitia a civilibus dispositionibus abesse consuevit. Ex praestituto certissimo criterio satis patere poterit, quale iudicium ferri debeat de tot dispositionibus, quae sub nomine legum, omni aetate a principibus edi consueverunt praeter et contra iustitiae ordinem quo cohonestari debent.

I. Imprimis itaque iniquae dicendae sunt hae dispositiones civiles, quae legi divinae sive positivae sive naturali adversantur. Quod enim est eiusmodi, nunquam interno moralitatis ordine informari potest, et ideo necessario desciscit a fine proprio totius vitae humanae, sive individuae, sive socialis. Consimili iniquitate laborant, quae vel actum internum directe et secundum se praecipiunt, vel iura individualia et domestica a natura concessa conculcant. Finis enim civitatis est ordo exterior publicae prosperitatis. Confer quae suo loco disputavimus [410, seqq.].

II. Sunt etiam iniquae, ex altero capite, civiles ordinationes, si disponant de his quae alteri potestati commissa sunt. Huc spectant multiplices usurpationes quibus civile gubernium sibi arrogat potestatem in sacra, quae divinitus Ecclesiae eique soli concessa est. Eodem vitio laborant, quae a praepotentibus fiunt ultra limites pote-

statis eis concessae, ut quando, ex. gr., in regimine sive monarchico sive polyarchico leges feruntur, non servatis quae ex ipsa fundamentali constitutione civitatis servari debent ad eas ferendas.

III. Postremo minime dicendae sunt leges, quae unam solummodo partem civitatis gravant, et ad quosdam paucos totam utilitatem publicam revocant. Item, quibus decernuntur praemia delinquentibus, et e contrario poenae his qui proprio officio funguntur. Huc etiam spectant iniustitiae tributorum, in quibus scilicet proportio non servatur, sive cum personis quibus imponuntur, sive inspecta materia super qua constituuntur.

Atque haec generatim dicta sint. Paulo inferius specialem sermonem instituemus de quibusdam legibus in particulari, quae propter rei momentum specialem omnino considerationem merentur. Hic solum prae oculis habeto errorem a Pio IX. damnatum in Alloc. *Maxima quidem*, 9. Iunii 1862, ac relatum in Syllabo his verbis. Prop. 56. *Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturale ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.* Prop. 57. *Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges, possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.* Quibus erroribus concordat, quem idem Pius IX. damnavit in Encyclica *Quanta cura*, in his scilicet qui conclamant, *voluntatem populi, publica, quam dicunt, opinione, vel alia ratione manifestatam constituere supremam legem ab omni divino humanoque iure solutam, et in ordine politico facta consummata, eo ipso quod consummata sunt, vim iuris habere.*

487. **Leges tolerantes num et qua ratione iustae dicantur.** Inter recensitas dispositiones iniquas minime connumerari debent leges civiles, quae *tolerantes* dicuntur: quandoquidem hae possunt quandoque esse tum iustae, tum etiam necessariae. Quocirca diligenter distinguere oportet permissionem duplicem, *iuris* scilicet, et *facti*. Prior item permissio duplex rursus concipi potest. Altera est, qua concedatur quasi licitum aut etiam debitum id quod permitti dicitur, ut patet in naturali concessione iuris proprietatis quoad bona materialia. Altera

vero est, qua nihil eiusmodi permittitur, datur tamen impunitas apud homines, ne scilicet debita poena plectantur qui male agunt in hac vel illa materia. Confer Suarez perspicue id declarantem (*De Legibus*, lib. 1. c. 15. n. 5 seqq.). Iam age, si sermo sit de legibus quae rem iniustam aut inhonestam permittunt, primo modo permissionis iuris, manifestum est eas semper esse iniquas. Contra vero, si sermo sit vel de simplici tolerantia facti qua legislator non prohibet quae ceteroquin prohibenda forent, vel etiam de permissione iuris qua per positivam legem sola impunitas concedatur quoad res eiusmodi, utrumque iuste fieri potest aliquando, quoties scilicet id necessarium existimatur vel propter impossibilitatem remedii vel ad maius malum vitandum. Atque huc spectat doctrina B. Thomae sic aientis. " Lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur in 10. *Metaph.;* diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem : quia, ut Isidorus dicit lib. 3. *Etym.* c. 2. *lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae.* Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit ; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis et virtuoso... Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua est maior pars hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora. a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta et huiusmodi. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 96. a. 2.)

488. **An et qua ratione civiles leges in conscientia obligent.** Devenientes ad aliam proprietatem legis civilis, quae est eius *moralis efficacia*, haec primo et universe cernitur in obligatione quam lex inducit ; siquidem obligatio est generalis effectus cuiusque legis [106]. Haec porro, si lex sit iusta et legitime promulgata, conscien-

tiam ipsam vere ligat, sic videlicet ut oppositum sine peccato fieri non possit. Quod Apostolus illis verbis significavit *Rom.* XIII. *Omnis potestas* (humana) *a Deo est; et ideo qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. . . Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*, id est, non solum propter timorem poenae, sed etiam propter vitandam culpam. Ratio est, quia sine tali obedientia non posset conservari ordo socialis a Deo constitutus. Id autem sine quo talis ordo servari non potest, sine peccato non omittitur, utpote contra ordinem naturalem actionum humanarum. Ceterum, hic diligenter notari debet, hanc obligationem diversam esse seu potius diversimode imponi pro diversitate legum. Existunt enim in civili societate nonnullae leges, quae *poenales* dici solent. Obligatio in istis disiunctim accipi debet, quatenus scilicet quis tenetur vel ad actum sive omissionem iniunctam, vel ad poenam solvendam aut sustinendam; secus poena ista iuste imponi non posset. Leges etiam quas *tolerantes* diximus [487], non sunt quidem obligatoriae respectu illius personae ad quam spectat permissio seu tolerantia, sed respectu aliorum quibus imperatur, ne talem actum puniant vel impediant. Item, in legibus *irritantibus*, de quibus mox, obligatio non immediate imponitur a lege, sed suapte natura consequitur, supposita nullitate actus iuridici quae ab ea decernitur. (1)

---

(1) Alicui fortasse difficultatem facessere potest in hac re usus plurium religiosorum ordinum, in quibus existunt leges veri et proprii nominis, auctoritate Apostolica sancitae, quae tamen ex expressa voluntate ipsius legislatoris seu fundatoris declarantur nullam obligationem inducere sub culpa nec mortali nec veniali. Ad huius nodi solutionem, observo imprimis, trangressiones exteriores talium legum sive regularum semper iuste puniri posse: quocirca in his etiam cernitur obligatio ad sustinendam poenam, qualis existit in legibus civilibus quae dicuntur poenales. Praeterea et praecipue notari debet discrimen inter ordinem socialem civitatis, et ordinem religiosum talium associationum. Obedientia enim debita legibus civilibus est plane necessaria ad servandum naturalem ordinem humanae societatis, quem Deus absolute praecipit. Ordo vero religionis qui prae-

489. Leges irritantes. Leges civiles quandoque sic obligant, ut simul impediant ne actus valorem sortiantur iuridicum, quem, seclusa lege, haberent, puta ad transferendum rei cuiuspiam dominium, quemadmodum accidit in contractibus et testamentis. Eiusmodi leges dicuntur *irritantes*, quia scilicet reddunt actum nullum quoad valorem suum iuridicum. In hac re vero duae quaestiones diligenter distingui debent, altera de *iure*, ut sic dicam, altera de *facto*.

Quoad priorem, certum est, dari in auctoritate politica talem potestatem respectu eorum, quae intra eius ambitum continentur. Id perspicue demonstrat Suarez. " Unus ex effectibus, ait, legis humanae est irritare contractus, ut in superioribus diximus, et nunc supponimus tamquam manifestum ex usu utriusque iuris, civilis et canonici. . . Ratio autem cur hoc possit facere lex humana, est quia non repugnat legi naturali, et alioquin expedit ad commune bonum reipublicae, ut talis potestas sit in republica seu eius principe. Prior pars constat, quia licet

---

scribitur per tales regulas seu constitutiones, non est de necessitate absoluta, sed spectat *ad perfectionem caritatis* sitam in perfecta observantia consiliorum Evangelicorum. Quare obligatio quam ipsae per se imponunt, satis intelligitur in eo quod actus vel omissiones praescriptae non solum utcumque ducant in finem ultimum, sed eius assecutionem promoveant secundum gradum perfectionis, quam Deus proponit obtinendam his qui talibus ordinibus voluntarie se mancipant. Haec etiam proinde obligatio attenditur secundum necessariam quamdam habitudinem ad ultimum finem actionum humanarum [134]. Nec propterea hae constitutiones sive regulae putandae sunt *mera consilia*, qualia a privato etiam amicitiae gratia dari consueverunt. Discrimen potissimum mihi videtur esse in eo, quod consilium, qua tale, tametsi sit de bono meliori prae eius opposito, hunc tamen bonitatis excessum non sortitur ab eo qui consilium exhibet. Contra, constitutiones et regulae religiosorum Ordinum procedunt ab auctoritatem habente, et quidem communicatam a Romano Pontifice. Porro, quoties legitimus superior quidpiam iubet, etsi non intendat obligare sub culpa, semper tamen ipsa sua iussione efficit, ut quod ipse praecipit, melius sit prae eius opposito, respectu scilicet subditi cui iussio iniungitur. Id contra minime efficit privatus quilibet, etiamsi forte sapienter aut etiam infallibiliter declaret unius rei praestantiam prae alia in bonitate.

potestas contrahendi valide sit naturalis homini, tamen potest illa privari, sicut potest privari libertate, neque id est contra ius naturae praeceptivum, sed negativum, ut supra (lib. 2. c. 14.) declaratum est. Posterior autem pars constat experientia, quia ad vitandas fraudes et alia incommoda saepe hoc est necessarium, et ideo sicut data est reipublicae potestas praecipiendi, ita et irritandi actus. Item, quia pars communitatis est magis reipublicae, quam sua, et ideo habet operationes suas dependentes a republica, quando tales sunt, ut in commune bonum vel damnum cedere possint. Ergo caput reipublicae habet potestatem in membra sua, ut possit operationes eorum irritare vel modum eis praefigere, sine quo invalidae sint, quoad morales effectus qui per eas fieri possent. Ab hoc ergo effectu leges aliquae irritantes denominantur. „ (*De Legibus*, lib. 5. c. 19.)

Quod vero spectat aliam quaestionem, quae scilicet respicit ipsum exercitium potestatis irritandi, notandum est, id dupliciter haberi posse. Primo quidem, quatenus lex non quidem irritet actum, sed reddat eum irritabilem vel etiam irritandum a iudiciali potestate. Tum vero manifestum est, eiusmodi actus valorem suum iuridicum retinere provisoria quadam ratione, quamdiu scilicet sententia iudicialis non intercesserit. Alio modo, lex potest esse stricte irritans, quatenus reddit actum ipso facto nullum. Saepenumero autem dubium controversumque est in praxi, utrum uno an altero modo actus a lege infirmetur. Tum vero, si neque ex consideratione materiae de qua agitur et verborum legis, neque ex usu quo recepta ea lex est, quaestio eliquari valeat, generalis regula est, standum esse pro minimo; siquidem agitur de restrictione naturalis libertatis. " Et spectata, ait cl. A. Lehmkuhl, hodierna *civili* legislatione, praesumi posse videtur, nullitatem, quam lex enuntiet, ita intelligi, ut contractus nullus sit in conscientia tandem post sententiam iudicis, antea naturalis valor ab iis, quorum intersit, possit sustineri: sc. leges hodiernae fere tum tantum actus civium videntur regere velle, quando publico iuri per recursum ad iudicem subiiciuntur. „ (*Theol. Mo-*

ralis, to. 1. n. 1073.) Si plura velis de hac controversia, confer cl. A. Van Gestel in Opusculo, cui titulus *De Iustitia et Lege civili*, § IV.

490. **An legislator ipse suis legibus teneatur.** Communiter theologi affirmant cum S. Thoma (1. 2ae, q. 96. a. 5. ad 3.), efficaciam legis quam exposuimus, non restringi ad subditos sed ipsum legislatorem aliquo modo afficere. Res facilis intellectu est in regimine polyarchico. Iurisdictio enim unde leges in tali regimine efficaciam habent, non existit nisi in consentientium collectione ; singulae vero personae quae potestatem in communi possident, si seorsum spectentur, et ipsae sunt subditae, ac propterea sicut ceterae obedire tenentur. Difficultas autem eaque non parva existit, si agatur de regimine vere et stricte monarchico, ut patet ex his quae longo discursu expendit Suarez (*De Legibus*, lib. 3. c. 35.). Ego existimo, dari quidem aliquam obligationem in monarcha, ne sine causa excusante transgrediatur leges ab eo latas, quando materia communis et eiusdem rationis est in ipso et in aliis. Atque hoc ostendunt binae rationes quae in hanc rem afferri solent. Nam aequum est, ut etiam princeps eamdem normam in agendo servet, quam ipse pro bono communi requiri putat, et a subditis servari vult, iuxta illud generale principium legis naturae : *Quod tibi fieri non vis, alteri ne facias.* Praeterea, non decet ut pars a toto et caput a reliquis membris dissentiat. Addo tamen, hanc obligationem non procedere *formaliter* et *directe* ab ipsa lege, quam fert monarcha; nemo enim in semetipsum iurisdictionem habere potest: sed *materialiter* tantum et *indirecte*, qualis, ex. gr., cernitur in eo, qui non est subditus, quoties versatur tamquam advena in territorio alieno, qui *naturali lege* tenetur se conformare cum ceteris, quando id necessarium est ne turbetur commune bonum societatis ubi degit. Quocirca, secluso gravi scandalo aut aliorum damno, haec obligatio principis ad suas leges servandas non videtur gravis, sed levis.

491. **De mutatione legum humanarum.** Tertia proprietas legis humanae est *mutabilitas*. Haec vero non eo

tantum sensu intelligitur quo veritatem habet in ipsa lege naturali, nimirum *materialiter* [157], sed *formaliter* et *per se*, quatenus, durante eadem materia, desinere queat sive ex toto, sive ex parte vinculum a lege inductum, per abrogationem scilicet vel dispensationem. Id oritur, ut eleganter notavit Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 97. a. 1.), tum ex naturali processu humanae rationis quae gradatim ex imperfecto ad perfectum perducitur, tum etiam propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorumdem conditiones diversa expediunt. Aliam rationem addit ductam ex ipsa natura legis, quam ferre oportet generaliter. " Contingit... quandoque, ait, quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis, ut in pluribus, non est conveniens huic personae vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum... Periculosum autem esset, ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum... Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur. „ (*loc. cit.* a. 4.) Porro in re praesenti maxime haberi debet prae oculis doctrina eiusdem S. Doctoris de maturitate et tarditate, qua procedere oportet in tali mutatione legum. Quaestionem instituit, utrum lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius. Respondet negative, atque hanc sapientissimam rationem addit. " Lex humana in tantum recte mutatur, in quantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; in tantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur: unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam mutari debet lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. *Quod*

quidem contingit, vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas; vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. „ (*loc. cit.* a. 2.) Ex his patet, quale iudicium ferre oporteat de hodiernis comitiis parlamentariis, in quibus singulis fere diebus leges novae cuduntur, prioribus saepe oppositae, ita ut advocati iam fere nesciant, quo se vertant pro efficaci tutela suorum clientum!

492. **De lege non scripta seu consuetudine.** Pro coronide huius tractationis pauca addenda de consuetudine, prout ea vim legis habere quandoque solet. Definitur ab Isidoro; *Ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Duo concurrunt ad tale ius constituendum: alterum ex parte multitudinis in qua consuetudo introducitur; alterum vero ex parte superioris seu principis consuetudinem ratam habentis. Primum se habet materialiter et quasi dispositive ad eiusmodi ius inducendum; alterum vero formaliter et completive, siquidem inde moralis efficacia procedit, quae ei inesse intelligitur sive ad mutandam legem vel exponendam, sive etiam ad causandum aliquid quod vim legis obtineat. Ceterum, ut haec distinctius intelligantur, haec observa.

I. Differt haec consuetudo a *praescriptione* de qua suo loco locuti fuimus [346 seqq.]. Ope enim praescriptionis obtinetur ius proprietatis, ac propterea viget etiam in privata persona. Consuetudo contra est ius quoddam legale, sive disponens tamquam lex. Hinc aliae atque aliae sunt conditiones quae utrobique requiruntur. " Ad consuetudinem, ait Suarez, propriam et legalem, de qua loquimur, necessarius est consensus populi vel principis, contra quem quodammodo inducitur; in praescriptione autem non est necessarius consensus eius contra quem praescribitur...; et hinc est, ut ad consuetudinem non requiratur titulus, quia consensus sufficit, ad praescriptionem autem requiritur... Unde etiam in praescriptione requiritur bona fides, in consuetudine autem non semper, saltem in principio. Denique, licet in utraque aliquis temporis cursus requiratur, non tamen idem, sed

in praescriptione postulatur iuxta legis dispositionem; in consuetudine autem vel non est eadem iuris dispositio vel per se necessaria non est, sed illud sufficit quod ad indicandum consensum principis vel populi sufficiens sit. „ (*De Legibus*, lib. 7. c. 1. n. 11, 12.)

II. Ut frequentia actuum, quibus consuetudo introducitur, vim legis obtinere possit, requiritur imprimis, ut sit *rationabilis*, nimirum ut, secundum se spectata, possit esse materia iustae legis. Praeterea, debet esse *publica*, quae scilicet non a paucis dumtaxat introducatur, sed vigeat vel in tota societate, vel saltem in eius parte quae subiectum legis esse possit, puta in provincia. Postremo, debet esse *libera*, sc. cum intentione se obligandi, vel (quando sermo est de consuetudine legis derogativa) obligationi non subiacendi: secus enim non posset obtinere vim legis a legislatoris consensu, quippe qui in casu nihil aliud efficit nisi suam efficere intentionem plerorumque sic agentium.

III. Legislatoris consensus consuetudinem inductam approbantis duplex distinguitur, *personalis* et *legalis*. Hic posterior existit in ea societate, in qua generali lege cautum est, ut consuetudo ceteris conditionibus vestita vim legis obtineat. Per talem enim consensum exprimitur generalis voluntas legislatoris qua consuetudinem, etiam futuram, quasi legem ratam habet. Personalis contra consensus existit, quando legislator vel expressis signis manifestat voluntatem suam qua ratam habet consuetudinem introductam, vel tacite saltem in eam consentit, eam videlicet non reprobando, quando id libere facere posset.

IV. Postremo, triplex est effectus descriptae consuetudinis, ut paulo ante innuimus ex S. Thoma. Nam et est loco authenticae declarationis respectu legis iam latae, et ex toto vel ex parte eam commutat, et novam quamdam legem inducere potest. Non enim minorem vigorem habet ac lex verbo aut scripto promulgata. Immo, etiamsi lex praecedens expresse et universaliter omnem consuetudinem oppositam excludat, v. g. dicens, *non obstante quacumque consuetudine*, nihil prohibet, quominus etiam eiusmodi lex abrogetur per contrariam consuetudinem

supervenientem, si modo ordinario praescripserit. Lex enim subsequens derogat de praecedente. Atque haec sufficiant de hac re. Cetera videri possunt apud civilis et canonici iuris interpretes.

SECTIO III.

De sanctione legum civilium.

493. **Argumentum**. Quid nomine *sanctionis* respectu legis intelligatur, alibi exposuimus [143]. Hic tantum, more consueto, de sanctione *poenali* sermonem habemus, quae publica auctoritate statuitur, ut leges ab ea constitutae efficaciam suam retineant etiam contra improborum conatus, qui sola virtutis honestate parum commoventur. Etsi autem haec tractatio a nonnullis refertur ad iudicialem functionem auctoritatis, praecipue tamen et proprio iure spectat ad legislativae potestatis considerationem. Nam primo quidem, reatus poenae est necessaria quaedam sequela transgressionis, qua constitutae leges infringuntur. Poenarum itaque irrogatio per se pertinet ad legislatorem, qua talem, ut quoddam quasi complementum propriae virtutis ad restaurandum ordinem legis praevaricatione violatum. Praeterea, spectat quidem ad iudiciariam potestatem decernere in particulari sive de delicto admisso sive de determinata poena reo infligenda, quemadmodum spectat etiam ad potestatem executivam, ut poena per sententiam iudicis decreta reipsa irrogetur: generalis tamen constitutio poenarum huius vel illius ordinis, pro his vel illis delictis, est proprium munus legiferae potestatis, ut etiam patet ex communi usu iurisprudentiae civilis et canonicae. Longe itaque opportuniorem locum haec tractatio in praesenti habet.

494. **Conceptus poenae socialis praeformatur**. Porro, haec res facili plane negotio intelligitur, si generalia principia de punitione, quae stabilivimus agentes de sanctione legis naturae [144 seqq.], coarctentur ad poenam propriam

ordinis socialis. Haec definitur: *Malum privationis vel passionis a publica auctoritate delicti causa inflictum.* Nomine vero *delicti* in praesenti intelligitur non quodcumque peccatum, sed *prava actio vel omissio auctori suo imputabilis per se turbans ordinem socialem.* Cum autem per civiles leges huiusmodi ordo conservetur et promoveatur, hinc poena socialis ea est, quae per publicam auctoritatem infligitur transgressoribus legum ab ipsa constitutarum. Differt talis punitio a simplici reparatione damni seu restitutione, tametsi haec auctoritate etiam publica iubeatur. Punitio enim per se et directe intendit resarcire ipsam violationem ordinis moralis, dum contra restitutio vel reparatio damni respicit potius materiam actionum humanarum, puta pecuniam, honorem, etc. Differt etiam a privata defensione multipliciter. Primo quidem, ratione *finis.* Nam privata defensio directe tendit unice ad retinendum proprium bonum; quare malum quod ex defensione sequitur, est praeter intentionem defendentis. [287, III.] E contrario, publica punitio directe tendit ad restaurationem et conservationem boni communis, ita ut malum poenae inflictae directe intendatur, non quidem ut finis, sed ut medium. Differt secundo, ratione *auctoris.* Ad simplicem enim defensionem sui et suorum bonorum nulla opus est iurisdictione in eum a quo quis se defendit. Punitio contra socialis exercetur a superiore in subditum. Postremo, differt ratione *modi.* Etenim defensio unice tendit ad impediendam iniuriam ne fiat; unde non est locus defensioni postquam iniuria est illata. Punitio e converso supponit iniuriam irrogatam, tametsi exemplariter absterreat a novis iniuriis patrandis. Confer cetera quae diximus agentes de vindicatione [226 seqq.].

495. **Diversa genera poenarum civilium. Proportio in eis servanda.** Quum socialis operatio civitatis exteriore ordine coerceatur, hinc poenae quas publica auctoritas in delinquentes constituere potest, in sola privatione bonorum exteriorum consistunt. Sunt itaque diversa genera poenarum huiusmodi, pro diversitate talium bonorum quae ratione delicti auferri queunt. Ea sic enumerat Angelicus. " Vindicatio in tantum licita est et virtuosa,

in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quae plus amant quam illa quae peccando adipiscuntur: alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quae homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Haec autem sunt quae homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert 21. *Civ.* c. 11. *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius*, scilicet *mortem* per quam tollitur vita; *verbera*, *talionem* (ut scilicet oculum pro oculo perdat), per quae amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem* et *vincula*, per quae perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum* per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 108. a. 3.) Est porro in eiusmodi poenis infligendis et decernendis proportio iustitiae servanda, sive cum delicti gravitate, sive cum delinquentis conditione, consideratis simul adiunctis temporum et locorum. Minime vero strictus iustitiae rigor, sed congrua potius aequitas in rebus eiusmodi praesidere debet, ut sic humanum quoque iudicium similitudinem, in suo ordine, referat divinae iustitiae, quae nunquam a misericordia dissociatur. [*Met. Sp.* 500.] Immo quandoque expedire potest pro communi bono ipsa gratuita condonatio sive remissio poenae debitae, quae propterea tunc licita erit, ut notavit Angelicus (*Summa th.* 2. 2ae q. 67. a. 4.).

His notionibus suppositis, oportet modo descriptum ius politicae auctoritati asseramus, et ab exceptionibus quorumdam recentiorum vindicemus. In hunc finem sequentem propositionem stabilimus.

THESIS XXX.

Politicae auctoritati ius inest debitas poenas, usque ad malefactoris necem, in delicta constituendi.

496. ***Probatio I. partis.*** Facile colligitur ex praestitutis principiis, unde tria haec argumenta fieri possunt.

I. Ex *demerito* actionum humanarum. Nam homo per actionem suam facinorosam, quae intra socialem ordinem continetur, demeretur tum apud societatem cuius ordinem turbat, tum apud eius membra, unum vel plura, ob damnum quod eis irrogat. [99.] Demerito autem respondet poena secundum iustitiae retributionem. Tali propterea actioni debetur poenale aliquod tum ex parte societatis, tum ex parte membrorum ipsius quae tali actione offenduntur. Spectat autem ad socialem auctoritatem hanc poenam decernere seu determinare et exequi. Id enim manifestum est, si consideretur detrimentum quod ex facinorosa actione redundat in ipsam societatem, prout talis est: nam ad auctoritatem spectat cura boni communis. Id etiam patet, si consideretur detrimentum illatum particularibus membris eiusdem societatis. Ut enim suo loco ostendimus [234], pax nulla foret et tranquillitas, si ultiones istiusmodi relinquerentur arbitrio singulorum. Quare ad haec etiam incommoda vitanda, homo suapte natura ad societatem ordinatur.

II. Ex *efficacia* propria legum. Virtus enim legifera debet in societate efficaciam suam retinere non solum apud bonos et frugi homines, verum etiam et potissimum apud improbos, qui aliorum quietem turbant et iura conculcant. In hunc enim finem auctoritas a natura conceditur. Atqui manifestum est, apud eiusmodi facinorosos leges constitutas nullam vim habere, nisi poenali sanctione communiantur. Ergo talis sanctio est naturale quoddam complementum legiferae potestatis. Neque dici potest, satis esse ad compescendos improbos sanctio-

nem legis naturalis. Haec enim potissime respicit futuram vitam, et praeterea a Deo immediate infligitur humanis actionibus, prout turbant ordinem *universalem* morum. Contra, ordo socialis locum habet in praesenti aevo, in eoque proinde leges sociales suam propriam efficaciam exerere debent: insuper, delicta socialia, praeter deordinationem quam continent contra finem ultimum et generalem ordinem actionum humanarum, offendunt etiam proprium ordinem servandum in civitate, cuius tutela publicae auctoritati commissa est. Confer quae notavimus cum S. Thoma [146].

III. Confirmatur denique haec veritas, et quidem maxime a priori, ex ipsa *origine auctoritatis*. Qui enim societatem gubernant, participes redduntur supremae auctoritatis, qua Deus universum mundum gubernat. Quare in Sacris Litteris appellantur *ministri Dei*, Rom. XIII. 4., vel *ministri regni illius*, Sap. VI. 5. Quemadmodum enim perfectiones ceterae, quae in rebus creatis elucent, sunt participata quaedam similitudo perfectionum divinarum [*Pr. Ph.* 604, *Met. Sp.* 523 seqq.]; sic etiam, quin et praecipue, id veritatem habere debet in dominio sive proprietatis, sive iurisdictionis, quo homines perfruuntur, praesertim quum ob eam causam prae aliis creaturis ad Dei imaginem effecti esse dicamur. [*Met. Sp.* 528.] Deus autem sic mundum gubernat, ut sit sapientissimus simul legislator et iustissimus vindex. Ergo utrumque in proprio ordine et pro suo modo imitari debet gubernatio civitatis principibus a Deo commissa. Ad rem Angelicus. " Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores; Deus enim suae providentiae ordinem per superiora in inferiora exequitur. . . Nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae, peccat. Habet autem hoc ordo providentiae, ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supradictis patet. Non igitur homines, qui aliis praesunt, peccant per hoc quod bonos remunerant, et puniunt malos. „ (3. *Cont. Gent.* c. 146.)

497. ***Probatio II. partis.*** In hac altera parte refellere praecipue intendimus errorem quorumdam recen-

tiorum qui, Beccaria, Bentham et Ahrens sequuti, contra communem consensum omnium gentium, poenam capitis penitus abolendam esse a criminali codice contendunt, ut quae nonnisi iniuste infligi queat. Porro non loquimur de facto, utrum scilicet ea omitti possit in hac vel illa morum conditione et cultura; sed quaestionem solum tractamus iuridicam, et consequenter ob ea, quae praeiacta sunt, asserimus vim coactivam legum civilium posse, citra ullam iustitiae laesionem, se protendere usque ad poenam mortis infligendam pro quibusdam criminibus gravioribus, quibus forte aliquis aliorum consortio plane indignus efficiatur.

Sufficit porro in huius rei demonstrationem argumentum, quo rem hanc ostendit B. Thomas (*Summa theol.* 2. 2ae q. 64. a. 2. et 3.), ubi duo efficit. Primo quidem demonstrat, esse quaedam facinora quibus vere quispiam meretur ut ab aliorum consortio, tamquam putre membrum, penitus amputetur, morte scilicet. Dein vero concludit, id fieri non posse a privata persona, sed a publicam potestatem habente, cui propterea eiusmodi ius asseri debet. Audiatur Angelicus.

" Omnis. . . pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. . . Dicendum, quod sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem ipsius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conservandae; sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem.

Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis. „ Huc usque B. Thomas.

Ex hac demonstratione patet, quinam sit proprie titulus, quo assertum ius gladii nititur. Is non est petendus ex sola consideratione proportionis, quae existere debet inter vindictam et crimen. Ratio est, quia tametsi ratio vindictae formaliter spectat ad punitionem, ut punitio est [144, I], socialis tamen auctoritas non potest eum finem unice, et fortasse nec praecipue, intendere in poena infligenda. Quamdiu enim homo hanc vitam vivit, non est in termino, sed in via quoad ultimi finis consecutionem, ac semper, quoad eius fieri potest, iuvari debet a societate, ut per virtutis exercitium ad finem adipiscendum se promoveat. Quare etiamsi ageretur de crimine aliquo gravissimo, adeoque morte plectendo, si tamen tanta poena minime necessaria videretur ad salutis publicae conservationem, a publica auctoritate infligi non deberet, sed aliis poenis reus corrigendus foret. Pro iure itaque gladii asserendo debet quidem considerari culpae gravitas, sed simul necessitas publicae salutis, cui sine tali poena satis consultum minime foret. Quotiescumque scilicet nulla poena, praeter necem rei, publicae saluti consulitur satis, in collisionem tum venit ius ad propriae vitae conservationem, quod naturaliter competit individuo, cum iure quod pro sua conservatione competit etiam societati. Patet autem hoc postremum esse validius; siquidem bonum totius praevalet bono partis in eodem genere bonorum. Hinc S. Thomas ex hac necessitate sapienter argumentum duxit, et obvio illo exemplo de praecisione membri putridi illustravit et ob oculos exhibuit. Confer Taparellium (*Saggio Teoret.*, Diss. 4. c. 3.a. 3. §. 4.).

Solvuntur difficultates.

498. ***Obiectio I.*** Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet. Sed quod homo hominem directe interimat, est secundum se malum; est siquidem homicidium. Ergo nullo bono fine id licite fit.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min. eiusque probationem:* si id fiat privata auctoritate, *conc.*; si id fiat auctoritate publica, *subdist.;* quando homo qui interimitur a sua dignitate non descivit per delictum, *conc.;* quando per delictum ab hac dignitate descivit, *neg. Dist. pariter consequens.*

Nomine *homicidii* semper intellecta est occisio hominis, eaque directa, patrata ab alio homine, prout hic homo est individuus et privata quaedam persona. Quoties autem ius gladii a publica potestate exercetur, homo quidem directe interimitur a publicam potestatem habente, qui in ea re non ut persona privata agit, sed ut Dei minister, quemadmodum loquitur Apostolus quando dicit: *non enim sine causa gladium portat* (princeps): *Dei enim minister est; vindex in iram ei qui malum agit.* Praeterea, homo qui sic interimitur, ipse se voluntarie deturbavit a dignitate propria naturae humanae, et quasi in bestiam se convertit: unde nihil mirum quod quasi bestiarum more a consortio ceterorum hominum expellatur. Ad rem B. Thomas. " Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud *Ps.* XLVIII. 21. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis;* et *Prov.* XI. 29. dicitur: *Qui stultus est serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo, quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in 1. *Politic.* c. 2. et in 7. *Ethic.* c. 6. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 64. a. 2. ad 3.)

Instabis. Ius ad vitam est unicuique a natura congenitum. Atqui iura eiusmodi nunquam licite auferuntur. Ergo semper et in omni casu unusquisque tale ius retinet, adeoque nonnisi iniuste interimitur.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.;* sic tamen ut aliquando talium iurium efficacia suspendatur, *transeat;* sic

tamen ut semper et in omni casu eorum efficacia permaneat, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Non omne ius a natura congenitum est inalienabile, ut patet in iure libertatis et adquirendae proprietatis. Ceterum, etiamsi agatur de iuribus congenitis simul et inalienabilibus, quale est procul dubio ius ad vitam, possunt ea quandoque venire in collisionem cum altero iure efficaciore; quo in casu ea non quidem simpliciter auferuntur, sed suspenditur ipsorum efficacia ne vim exerceant contra ius praevalens [237]. Id porro accidit in re praesenti. Ius enim ad sui conservationem, quod societati convenit, praevalet contra consimile ius quod nocens habet in propriam vitam. Quare sine laesione iustitiae ab eo cui societatis conservatio commissa est, adimitur vita facinorosis, qui propter sua crimina in discrimen adducunt ipsam societatis conservationem.

Urgebis. Qui hominem interimit, convertit illud in medium. Atqui id est contra personalem dignitatem humanae naturae.

Respondeo. *Dist. mai.* Qui hominem interimit convertit illum in medium eo modo quo id accidit in dominio proprietatis, *neg.;* eo modo quo media appellantur quaecumque eliguntur in gratiam finis cuiuspiam, *conc. Contradist. min.*

Unumquodque membrum societatis est vere finis *cui* respectu boni socialis, cum subordinatione tamen partis ad totum. Hinc nunquam converti licite potest in rem cuius tota utilitas sit in bonum alterius, ut fit in his quae sunt sub dominio proprietatis, neque sic in medium convertitur nocens, quando a publica auctoritate ad societatis conservationem interimitur. Secus enim posset pro lubitu unusquisque interfici, quoties id expediret pro bono aliorum, quod certe iniquissimum est. Subordinatio tamen boni privati ad bonum commune exigit, ut non teneatur societas renuntiare propriae conservationi ad vitam nocentis servandam. Quare in ordine ad finem conservationis propriae potest fieri licita electio mortis, quae nocenti a publica auctoritate irrogatur. Quidquid autem sic eligitur, accipitur per modum cuiusdam boni

utilis, et sub hoc respectu rationem habet medii, quae propterea bene conciliari potest cum personali dignitate naturae humanae. Sic enim unusquisque est persona physica, ut simul sit naturalis pars civitatis, quae et ipsa est vera persona moralis.

Obiectio II. In societate domestica vi naturae existit potestas iurisdictionis quae et ipsa est coactiva. Atqui ad hanc coactionem non spectat ius gladii. Ergo tale ius non est de ratione potestatis iurisdictionis a natura concessae.

Respondeo. *Dist. mai.;* et haec potestas est imperfecta, *conc.;* et haec potestas est perfecta, *subdist.;* quamdiu societas domestica manet in ordine societatis imperfectae, *neg.;* si domestica societas in perfectam fuerit conversa, *conc. Contradist. min., neg. conseq.*

Ius gladii minime desumpsimus ex generali conceptu potestatis iurisdictionis, sed ex ea qua gubernari debet communitas perfecta. Haec enim, eo quod talis sit, in se ipsa habere debet media quae necessaria sunt ad suam conservationem: inter quae, ut ostensum est, ius gladii merito connumeratur. Societas contra domestica, quamdiu manet imperfecta societas, non opus est ut ipsa in se habeat quaecumque requiruntur ad perfectum ordinem vitae socialis, et sic nullum est inconveniens in eo, quod etiam auctoritas qua ab ipsa natura ornatur, careat hoc iure, quod procul dubio est veluti culmen ad quod humana auctoritas attingere potest. Hinc Angelicus cum sibi ipse proposuerit sequentem difficultatem: — " Viri est uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem iustae poenae. Quum ergo iusta poena adulterii sit mors, videtur quod liceat viro adulteram uxorem occidere. „ — ita respondet. " Dicendum, quod duplex est congregatio: quaedam oeconomica, sicut familia aliqua; et quaedam politica sicut civitas aut regnum. Ille igitur qui praeest secundae congregationi, ut rex aut iudex potest infligere poenam corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis cuius curam gerit. Sed ille qui praeest in prima congregatione, sicut paterfamilias, non potest infligere nisi poc-

nam corrigentem, quae non se extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis; et ideo vir, qui sic praeest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias castigare. „ (4. *Dist.* 37. q. 2. a. 1. ad 4.)

Instabis. Civilis potestas exurgit ex collectione iurium singulorum civium, qui partem aliquam in summam conferunt ad socialem auctoritatem constituendam. Atqui in propriam vitam nemo ius habet. Ergo neque ipsa auctoritas civilis tale ius in sua membra habere debet.

Respondeo. *Nego maiorem.* Haec obiectio Beccariae, tota quanta est, falsissima innititur hypothesi Rousseavii spectantis auctoritatem quasi merum cumulum et numerum iurium individualium. Id autem suo loco reprobatum est [436 seqq.]. Quin immo, si cetera deessent, hoc ipsum quod modo agimus, aperte ostendit falsitatem talis hypothesis. Omnes enim gentes perpetuo agnoverunt ius quod defendimus. Aliunde manifestum est, eius originem minime derivari posse ex cessione illa quam fingit haec hypothesis. Ergo haec hypothesis est contra communem consensum omnium populorum. Facilius autem est, ut fallatur Caesar Beccaria quam gentes universae.

Obiectio III. Si delicta socialia mitiore poena quam extremo supplicio plecterentur, spes superesset ut nocentes resipiscerent et emendarentur. Ergo praeferendae sunt, praesertim quum poenae huius vitae ordinari debeant in rei emendam.

Respondeo. *Transeat antec. Neg. conseq.* Ad probationem adiunctam *dist.* Poenae huius vitae ordinari debent unice in rei emendationem, *neg.;* praecipue, *subdist.;* si sermo sit de his quae inferuntur privata auctoritate domesticae societatis, *conc.;* si sermo sit de his quae inferuntur a publicam auctoritatem habente, *neg.*

Ad priorem partem factae difficultatis respondet optime Angelicus. " Quod vero, ait, mali quamdiu vivunt emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius, quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo

facultatem, ut per poenitentiam convertantur in Deum. Quod si adeo sunt obstinati, quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant. „ (3. *Cont. gent.* c. 146.) Ad id autem quod additur de fine poenarum huius vitae, patet responsio ex praecedentibus. Potestas enim publica, etsi pro viribus curare debet etiam emendationem rei in infligendis poenis, praecipue tamen respicere debet ad restaurationem et conservationem boni communis, cuius cura ei commissa est. Id autem quandoque exigit poenam capitis. Contra, potestas domestica praecipue ordinatur in bonum individuale membrorum quae domum componunt. Ceterum, ipsa emendatio rei non totaliter negligitur in ipso extremo supplicio, ut indicavit B. Thomas in verbis citatis. Haud raro enim flagitiosi quidam inveniuntur, qui huic poenae addicti resipiscunt, et verecundiam ac dolorem de anteacta vita concipiunt, id secus non acturi.

Instabis. Poena capitis non videtur conducere ad bonum commune tuendum. Teste enim experientia, scelerum numerus tali remedio non imminuitur, sed quandoque adaugetur. Praeterea, societati utilius foret, si nocentes servituti addicerentur.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad duplicem eius probationem allatam dico imprimis, experientiam quae invocatur, esse argumentum valde labile: quandoquidem facile possent alia facta longe illustriora in contrarium citari. Praeterea, potest optime fieri ut, non obstante remedio de quo agimus, scelerum numerus non imminuatur alicubi propterea quia alia etiam remedia necessaria minime adhibeantur, puta quae ad informandos mores directe conducunt. Quare valde probabiliter ille numerus longe adaugeretur, si ipse timor poenae capitalis de medio auferretur. Ceterum, ut initio monuimus, nos minime instituimus quaestionem de facto, sed de iure. Quare non negamus, alicubi fieri posse propter adiuncta locorum, personarum, aliasque circumstantias, ut minime necesse sit recurrere ad talem poenam nisi valde raro. Ad illud vero quod additur de utilitate capienda ex servitute no-

centis, ea cedat oportet tum ordini iustitiae, tum emolumento publicae securitatis. Poena autem carceris, etiam perpetui, quandoque hanc securitatem non praebet, siquidem minime ab animis nocentium excludit spem libertatem aliquando recuperandi; et aliunde sunt quaedam crimina adeo enormia, quibus ordo iustitiae socialis per talem poenam sufficienter redintegrari non videatur.

Urgebis denuo. Poena capitis non est gravior quae infligi potest. Ergo neque ipsa gravitas delicti eam postulat. Accedit, quod ea possit quandoque infligi innocenti qui existimetur reus, etiamsi semel illata minime reparari possit.

Respondeo. *Nego antec.* Certum est ex communi sensu mortem, eamque certam et infamem publice subeundam, esse malum omnium gravissimum quod alicui in hac vita contingere queat, siquidem omnia huius saeculi bona, divitiae, honor, morte amittuntur. Quod autem quandoque fiat, ut innocens tali poena plectatur, est omnino per accidens, ob fallibilitatem scilicet humani iudicii, quae est generalis conditio rerum humanarum. Solum id optime ostendit, in hac poena infligenda cautissime esse procedendum, et cum maxima certitudine quae obtineri queat in rebus eiusmodi.

SECTIO IV.

De naturali officio religiosi cultus a civitate servando.

499. **Consecutio ad praecedentia.** Locuti sumus hactenus in sectione duplici praecedente de propria vi legiferae potestatis in civitate, inspectis his quae generatim ei competunt. Oportet modo quaedam magis in particulari expendere ob speciales quasdam materias, in quibus ea versari potest, et quae sunt momenti sane gravissimi pro recto civitatis regimine. Tria praesertim seligimus, in quibus non parum, nostris praesertim temporibus, er-

ratur. Primum respicit officium, quo naturali iure haec potestas adstringitur erga Deum, sive in materia religionis. Alia duo versantur circa civium instructionem, et particularia consortia in quae ipsi libere coire queant. Primum itaque de priore officio loquemur. Sermo autem est non de religione qualibet, sed de religione *vera;* quoad hanc enim tantum officia dari possunt, quaeque respectu civitatis, prout talis est, sunt plane similia his quae alibi consideravimus respectu cuiusque individui [245 seqq.].

500. **Errores multiplices in re praesenti.** Tametsi officia legiferae potestatis civilis erga Deum sint clara admodum et perspicua, si rectum dictamen rationis sincere quis consulere velit, ob tumultum tamen passionum incredibile dictu est, quam perniciosi errores in hac parte circumferantur sub ementito nomine *libertatis.* Generatim revocari possunt ad duas classes, quae singulae bifariam rursus dispertiuntur.

Ad priorem spectat *indifferentismus politicus* in materia religionis. Est ille ipsissimus quem alibi reprobavimus [261], sed applicatus humanae societati, prout talis est. Sub duplici forma defenditur. Alii enim hanc indifferentiam socialis auctoritatis, respectu religionis, latissima acceptione usurpant, atque adeo volunt, ut Status in ea re a religiosis officiis omnino praescindat, et ita se gerat in suo regimine quasi nullus sit Deus. Talis indifferentismus proprio nomine vocatur *atheismus legalis.* Alii contra a tanta cruditate verborum se temperant, idem tamen reipsa affirmant. Concedunt quidem, habendam esse rationem aliquam divini cultus in civitate; addunt tamen complures, ut ut invicem contrarios, aut etiam omnes omnino cultus religiosos esse aeque bonos et aptos ad honorandum Deum modo debito et conducente ad aeternam salutem. Quare ex hac opinandi ratione nulla fit distinctio inter religionem proprii nominis, et religionem falsam sive superstitionem, et dummodo Divinitas aliquo exteriore ritu agnoscatur a societate, satis est ut adimpleatur praeceptum quo naturali iure ipsa societas adstringitur colendi Deum.

Alia classis errorum refertur ad *tolerantismum politicum* in materia religionis. Tolerantia generatim, seu permissio facti [487], est dissimulatio alicuius mali quod ceteroquin punire oporteret. Differt iccirco haec theoria a praecedente in eo quod, secus ac ipsa, agnoscat discrimen inter veram et falsam religionem, et consequenter concedit, Deo non placere omnem cultum, sed legitimum dumtaxat. Statuit tamen pro bono civitatis regimine expedire, ut cultus etiam superstitiosi in ea non impediantur, immo appositis legibus protegantur. Hic vero diligenter notari debet, hoc posse duplici modo intelligi, *theoretice* scilicet seu *dogmatice*, et *practice* dumtaxat. Hoc postremum, rite intellectum, nullum continet errorem, ut infra ostendemus. Tolerantismus itaque politicus, quem hic tamquam erroneum recensemus, est *dogmaticus*, qui expositam tolerantiam exhibet tanquam officium quoddam quasi congenitum potestati politicae, respondens iuri similiter congenito civium ut plane liberi in hac parte relinquantur. Huc spectant tres propositiones proscriptae a Pio IX. in Encyclica, *Quanta cura*, quarum hic est tenor. *Optima societatis publicae ratio, civilisque progressus omnino requirit, ut humana societas constituatur et gubernetur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. — Optima est conditio societatis, in qua Imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet. — Libertas conscientiae et cultus est proprium cuiusque hominis ius, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inest ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandum, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare valeant.* Hic tolerantismus sub duplici etiam forma, ut dictum est, exhiberi solet. Priorem defendunt *rigidiores*, qui hanc tolerantiam volunt esse extendendam ad omnes omnino cultus religiosos, etiam paganos, aliosque qui revelationem Christianam nulla ratione agnoscant, ut est mahumetismus et iudaismus. Ad aliam spectant *mitiores*,

qui sunt plus minusve eiusmodi pro maiore vel minore cultuum religiosorum numero quos tolerandos esse affirmant. Hi generatim hanc tolerantiam volunt extendendam esse saltem ad haereticos.

501. **Doctrina catholica.** Adversus hanc errorum farraginem stat verissima et immutabilis doctrina Ecclesiae Catholicae, quam luculenter tradit et ex ipsis fontibus iuris naturalis confirmat Leo XIII. in sua Encyclica *Immortale Dei*, sic inquiens. " Natura et ratio, quae iubet singulos sancte religioseque Deum colere, quod in eius potestate sumus, et quod ab eo profecti ad eumdem reverti debemus, eadem lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate coniuncti nihilo sunt minus in Dei potestate, quam singuli, neque minorem, quam singuli, gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cuius nutu conservatur, cuius beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit. Quapropter sicut nemini licet sua adversus Deum officia negligere, officiumque est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus iusserit, quamque certis minimeque dubitandis indiciis unam ex omnibus veram esse constiterit; eodem modo civitates non possunt, citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam, nihilque profuturam abiicere, aut asciscere de pluribus generibus indifferenter quod libeat: omninoque debent eum in colendo Numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demonstravit velle. Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen: ponendumque in praecipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituere aut decernere, quod sit eius incolumitati contrarium. Id et civibus debent, quibus praesunt. Nati enim susceptique omnes homines sumus ad summum quoddam et ultimum bonorum, quo sunt omnia consilia referenda extra hanc fragilitatem brevitatemque vitae, in caelis collocatum. Quoniam autem hinc pendet hominum undique expleta ac perfecta felicitas, idcirco assequi eum, qui commemoratus est, finem

tanti interest singulorum, ut pluris interesse non possit. Civilem igitur societatem, communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illi atque incommutabili bono, quod sponte appetunt, non modo nihil importet umquam incommodi, sed omnes quascumque possit, opportunitates afferat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt. „

Hanc porro certissimam et evidentissimam doctrinam scholastico more propugnaturi, binas propositiones quae sequuntur stabiliemus et vindicabimus.

THESIS XXXI.

Naturale existit officium, ut non solum individua seorsum sumpta, sed societas etiam, qua talis, ad quam homo per se ordinatur, veram religionem agnoscat et profiteatur.

502. ***Demonstratio.*** Ex triplici capite potest haec veritas manifestari. Primo quidem, ex necessaria connexione, qua cultus socialis quem tractamus, colligatur cum naturali officio singulis hominibus imposito veram religionem agnoscendi et profitendi. Secundo, ex propria conditione humanae societatis. Postremo, ex generali fine totius creationis.

Argumentum I. Socialis cultus, de quo agimus, per se connectitur cum religioso cultu ad quem Deo exhibendum singuli homines ex ipsa naturali lege tenentur. Atqui quae necessario nexu colligantur cum re naturali lege praecepta, ex ipsiusmet legis obligatione praestari debent. Ergo non solum individua, sed humana etiam societas, verum religionis cultum Deo praestare tenetur. Assumptio nota est ex terminis. Propositio autem maior probatur triplici ratione.

I. Unusquisque enim tenetur Deum colere secundum propriam conditionem suae naturae et statum sibi connaturalem, praesertim cum non pars hominis sed totus homo ex legis naturalis ordinatione Deo mancipari debeat. Ea de causa alibi ostendimus [253] naturale officium cultus externi. Atqui homo suapte natura socialis est. Ergo, qua talis, cultum Deo exhibere debet.

II. Homines ex innata benevolentia qua inter sese devinciuntur, naturaliter tendunt ad mutuam communicationem bonorum. Ergo id etiam et potissime vigere oportet quoad bonum religionis; est siquidem praecipuum hominis bonum, cui cetera subordinari debent. Porro in hac innata benevolentia ac bonorum communicatione situm est primum societatis vinculum ad quam homo suapte natura ordinatur [212, III]. Ergo bonum religionis secundum exigentiam naturalis ordinis sic convenit individuis, ut sponte sua sociale evadat.

III. Homo naturaliter indiget aliorum consortio ut debitam perfectionem adipiscatur; quod quidem eo magis veritatem habet, quo bonum obtinendum est nobilius ac magis necessarium, et aliunde maiora sunt obstacula quominus homo sibi relictus illud obtineat. Iam vero, ut huic indigentiae fiat satis, homines ad societatem ordinantur a natura [212, II]. Ex alia parte autem bonum religionis et praestantissimum est, et nullum aliud bonum existit homini magis aut aeque necessarium, multisque obstaculis intercipitur, quominus homo sine aliorum cooperatione illud obtineat. Ergo ceterorum societas suapte natura est medium plane necessarium, ut cultus religiosus ab individuis rite praestetur.

Uti vides, haec argumenta sunt plane similia his quibus [253] necessitatem cultus exterioris derivavimus ex officio cuique naturaliter imposito debitum cultum Deo persolvendi. Sicut enim exterior cultus per se nectitur cum tali officio ratione subiecti cui lex naturae imponitur, et quia inde per se consequitur, et ad illud tamquam necessarium medium ordinatur; sic etiam, ob rationes plane consimiles, cum eodem officio per se nectitur cultus exterior non quilibet, sed socialis, qui nimirum exhi-

beatur ab homine, ut est membrum societatis ad quam suapte natura a Deo ordinatur.

503. ***Argumentum II.*** Hoc immediate petitur non ex individuis, ut praecedens, sed ex proprio debito societatis humanae, ut talis est. Est nimirum quod ante recitavimus ex Leone XIII, et est peremptorium omnino. Nam Deus est immediatus auctor humanae societatis: quandoquidem et est immediatus auctor naturalis tendentiae, quae per se homines ducit ut sociale consortium inter se ineant ac retineant, et est immediatus auctor potestatis regiminis, qua tale consortium conservatur et gubernatur. Atqui in hac dependentia a Deo nituntur officia religiosa quibus homo erga Deum adstringitur [245]. Ergo sicut propter eiusmodi causam rite deducitur officium religiosi cultus singulis individuis impositi, sic etiam simile officium colligere oportet respectu humanae societatis in quam homines, Deo auctore, coalescunt. Unde manifestissime patet, socialem atheismum cum individuali atheismo logico nexu prorsus omnino colligari. Apposite rursus Leo XIII. " Etenim dubitari non potest quin sit Dei voluntate inter homines coniuncta societas, sive partes, sive forma eius spectetur quae est auctoritas, sive causa, sive earum, quas homini parit, magnarum utilitatum copia. Deus est, qui hominem ad congregationem genuit atque in coetu sui similium collocavit, ut quod natura eius desideraret, nec ipse assequi solitarius potuisset, in consociatione reperiret. Quamobrem Deum civilis societas, quia societas est, parentem et auctorem suum agnoscat necesse est, atque eius potestatem dominatumque vereatur et colat. Vetat igitur iustitia, vetat ratio atheam esse, vel, quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri. „ (Encyclica *De Libertate humana.*)

Confirmatur I. inspecto proprio fine ad quem civitas ordinatur. Ut enim ante ostendimus [412, IV], in bonis quae per propria media et intra proprium ordinem humana societas ex naturae instituto procurare debet, praeeminet bonum morale sive virtutis. Quo spectat egregia sen-

tentia Philosophi ibidem relata, qua dixit, civitatem *oriri quidem vivendi gratia*, constare autem *bene vivendi gratia*. Porro, ad tale bonum per se et praecipue spectat bonum religionis, tum quia officia religiosa sunt potissima pars vitae morigerae, tum quia in his, sicut in proxima et propria radice, nituntur cetera quibus erga nos ipsos vel erga alios adstringimur.

Confirmatur II. inspecta conservatione recti regiminis in civitate. Socialis enim ordo subsistere non potest sine reverentia debita publicae auctoritati, et sine mutua fiducia inter cives: his enim duobus deficientibus, vel iura omnia et officia impune conculcabuntur, vel tota socialis efficacia in vim mere physicam commutabitur, quod quidem postremum impar omnino est ad communem pacem tranquillitatemque servandam, ut experientia ipsa docemur. Atqui religio est potissimum fundamentum totius obligationis et iustitiae; quandoquidem respicit Deum, ex quo omnis obligatio et totius iustitiae rectitudo. Ergo religio est necessaria prorsus, ut socialis ordo subsistere et conservari queat. Societas autem naturali officio adstringitur ad ea viritim procuranda, sine quibus eius ordo subsistere et conservari minime potest. Hanc veritatem agnoscit ipse Pufendorf, etsi male restringat ad religionem naturalem. " Cum pietas, inquit, erga Deum fundamentum sit probitatis morum et virtutis erga homines, quam in civitate florere summorum Imperantium quam maxime interest, atque hoc vinculo Imperantes inter et cives maxima firmitas e religione proveniat, quia Deus est fidius, id est, cui fides et pacta inter homines servari curae sit: sic igitur non solum officium summorum Imperantium est, ut religio naturalis a civibus probe colatur, sed et iidem poenis sancire possunt, ne quis committat actus externos, quibus illa in universum, aut praecipua eius capita subvertantur. „ (Lib. *De habitu Religionis Christianae ad vitam civilem*, § 7.) Quibus gemina habet etiam Heineccius. " Iuri naturae veluti nervos incidunt, qui illud sine Deo concipiunt, et legem sibi sine legislatore fingunt. Omnes sane qui paulo religiosius philosophati sunt, agnoverunt, et ius omne a Deo proficisci,

et, si illum existere neges, nihil iam amplius iustum iniustumque fore. Ipse Deus O. M. ad iustitiam incitaturus Abrahamum: *Ego*, inquit, *sum Deus sibi sufficiens vel omnipotens: ambula coram me et esto integer.* Gen. XVII. 1. Et Apostolus Hebr. XI. 6., eum qui ad Deum accedere velit, credere debere ait, *esse Deum et praemia largiri iis qui ipsum requirunt.* Immo et Cicero, *De natura Deorum*, I. 2.; *Haud scio*, inquit, *an pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas humani generis, et una excellentissima virtus iustitia tollatur.* „ (*Elementa Iuris Naturae et Gentium*, lib. 1. §. 14.) Ipse Machiavellius non dubitavit ita loqui. " Quicumque principes atque respublicae semetipsos conservare cupiunt, in id unum praeceteris incumbere debent, ut verum religionis cultum recte instituant et venerentur: nec certius iudicium de regionis alicuius ruina atque interitu unquam habere poteris, quam si in ea divinum cultum despectui haberi ac sperni cognoveris. „ (*Discorsi sopra la prima deca di T. Livio*, lib. 1. c. 10.) Cf. etiam Augustinum, *Epist.* 155. (al. 52.) *ad Macedonium*, praesertim n. 7, 8.

504. ***Argumentum III.*** Demonstratur denique haec veritas, et luculentissime omnino, ex generali fine totius creationis. Ut enim in Metaphysica ex professo probavimus [*Met. Sp.* 529 seqq.], totus naturae ordo huc tendit, ut Deo, qua ratione potest, gloriam exhibeat, quod quidem potissime veritatem habet in entibus moralibus: quandoquidem haec solummodo Deum proprie laudare et glorificare possunt, et ipsis mediantibus creaturae etiam irrationales Deum laudare et glorificare dicuntur. Ex hoc generali principio deduximus [24, seqq.], hominem in hunc finem a Deo esse conditum, ut ipsum pro viribus veraciter cognoscat et ex corde diligat, quo beatitudinem consequatur, imperfecte quidem in praesenti aevo, perfecte autem post fata corporis. Porro inde manifeste consequitur quod asserimus. Nam imprimis inter entia moralia numerare oportet non personas physicas dumtaxat seorsum inspectas, sed societatem etiam in quam ex naturae ordinatione coalescunt, praesertim cum in ea relationes ipsae individuales plenius explicentur et suam

perfectionem nanciscantur. Ergo humana societas, ut talis, in hunc finem a Deo condita dici debet, ut eum pro viribus glorificet, ad quam gloriam procul dubio praeprimis pertinet verae religionis cultus. Praeterea, vita humana non est solum vita cuiusque individualiter inspecta, verum etiam ut in societate naturaliter explicatur. Si itaque finis in quem tota vita humana collineare debet, est ut unusquisque eam ordinet ad Deum veraciter agnoscendum et ex corde diligendum, id quoque dici debet de vita cuiusque sociali. Unusquisque propterea non solum ut est individua persona, verum etiam prout est membrum societatis, hanc gloriam Deo exhibere debet, eum scilicet veraciter agnoscendo et ex corde diligendo, quorum neutrum fieri potest nisi rectum cultum Deo exhibendo. Et hoc est quod quotidie Ecclesia dicit in Officio divino per verba illa *Ps.* CXLVIII: *Laudate Dominum de terra. . . Reges terrae et omnes populi; principes et omnes iudices terrae.*

THESIS XXXII.

Libertas civilis cultuum, quam vocant, per se impia et iniusta dicenda est; per accidens autem, certis circumscripta limitibus, tolerari quandoque potest.

505. ***Demonstratio.*** Haec thesis non est nisi corollarium proxime ductum ex praecedente, si termini rite intelligantur. Etenim per *civilem libertatem cultuum* ea conditio sive gubernatio civitatis intelligitur, in qua cuique liberum relinquitur, ut Divinitatem colat quocumque ritu ipsi placuerit, nullo facto discrimine inter tot et tam oppositas religiosas sectas quae ubique terrarum vigent, tametsi earumdem plurimae vel manifestis rationis principiis, vel revelationi divinitus factae omnino reluctentur. Porro de istiusmodi libertate tria asserimus.

I. Primo dicimus, eam esse *per se impiam.* Ut enim ostensum est in thesi praecedente, Deo naturali iure

debetur cultus a societate, qua tali, exhibendus, quique sit eiusmodi, ut hoc nomen vere mereatur, verus scilicet et non superstitiosus. Superstitiosus enim cultus est cultus falsus, quo Deus minime honoratur, sed iniuria afficitur. Atqui certissimum est, ingentem superstitionem inveniri in tanta multitudine sectarum, ad religionem quod attinet. Cultus enim verus ille solus dicendus est, qui non dissonat neque a manifestis rationis principiis, neque a divina revelatione manifestis credibilitatis signis humano genere proposita. Sunt autem innumerae sectae religiosae, quae vel divinae revelationi adversantur, vel etiam ipsi dictamini naturalis evidentiae. Ergo societas quae indifferenter se habet relate ad omnes istiusmodi ritus, Deo minime impendit eum cultum ad quem praestandum naturali lege adstringitur. Haec itaque agendi ratio est per se impia, utpote directe opposita naturali officio pietatis erga Deum.

II. Dicimus secundo, esse *per se iniustam* eiusmodi libertatem. Etenim imprimis est contra ordinem iustitiae legalis. Quandoquidem ad commune bonum, quod civitas procurare debet ex naturae praescripto, pertinet sane ut pars, eaque praecipua, religionis officium, verae scilicet, cui quidem haec libertas plane opponitur. Ordo autem proprius iustitiae legalis accipitur per comparationem ad tale commune bonum. Deinde, per talem agendi rationem violatur ordo iustitiae distributivae. Sic enim aequalia iura conceduntur veritati et errori, immo scandalum maximum creatur perversionis in re gravissima, ut miserrima experientia constat. Atqui id manifeste reluctatur aequalitati proportionalitatis quam respicit distributiva iustitia [177].

III. Addimus tamen tertio, posse accidere ut istiusmodi malum aliquando licite *toleretur*, eo modo scilicet, qui sit *facti* dumtaxat, non *iuris*, ut dictum est [487]. Rationem dat S. Thomas his verbis loquens de ipsis ritibus paganorum qui naturali legi adversantur. " Humanum regimen, inquit, derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri

in universo, quae prohibere posset, ne eis sublatis maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur: sicut Augustinus dicit in lib. 2. *De Ordine*, c. 4.; *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura repraesentatur nobis quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 10. a. 11.) His gemina habet paulo inferius q. seq. a. 3., ubi loquitur speciatim de haereticis.

SECTIO V.

Qualis sit oportet legislatio civilis in materia religionis.

506. **Naturale officium publicae potestatis in materia religionis.** Ex his omnibus quae in sectione praecedente dicta sunt, absque ulla alia demonstratione colligimus, strictissimum naturae officium incumbere his qui rem publicam administrant, ut serio invigilent et pro viribus conentur, quo in civitate ipsorum regimini commissa

ille floreat religionis cultus ad quem praestandum civitas, qua talis, naturali iure adstringitur. Quamvis enim omnia membra civitatis, qua talia, hac obligatione teneantur, unumquodque pro suo modo et gradu quem in civitate obtinet, praecipue tamen ea publicae potestati incumbit, ut quae per modum capitis cetera membra ad commune bonum totius corporis movere debet. Haec obligatio duplici gravissimo titulo adstringit eos qui in civitate praesunt. Primo quidem ob titulum pietatis, quam civitas ut talis Deo debet. Qui autem in civitate praesunt, eam repraesentant, ut caput totum corpus. Secundo, ob debitum quo adstringuntur erga cives, qui auctoritate publica iuvari debent ad hoc gravissimum officium exequendum quod ipsis incumbit. Quandoquidem vero quos adversarios in praesenti materia habemus, in id potissime nituntur, ut hoc publicae potestatis officium vel omnino inficientur, vel omni suo robore in praxi destituant, oportet magis articulate illud exponere, et a nonnullis exceptionibus quae fieri solent, vindicare.

507. **Quae forent partes politicae auctoritatis, si nulla extaret positiva Dei revelatio.** Ac principio quidem asseri debet, memoratum religionis officium a societate persolvendum vigere etiam in hypothesi (etsi haec nunquam reipsa accidit), in qua solius naturalis rationis ductu cultus Deo debitus exigendus foret. Nam etiam tunc urgeri possent argumenta quibus ostendimus civitatem, qua talem, veram religionem agnoscere et profiteri debere. Verum tunc obligatio auctoritatis foret negativa potius quam positiva. Ceterum utraque asseri debet. Prior in eo sita est, quod appositis legibus prohibeantur aut etiam puniantur actus externi et publici naturali religioni manifeste contrarii, sive derogent de divinis attributis naturali lumine notis, sive primis principiis morum aperte adversentur. Quemadmodum autem individua, ut talia, tenentur non solum abstinere ab his quae ad irreligiositatem pertinent, sed praeterea positivis et congruis actibus profiteri naturalem dependentiam quam a Deo habent ut primo principio et ultimo fine totius humanae vitae ac rerum omnium ceterarum; sic

etiam humana societas, qua talis, consimili officio in suo proprio ordine adstringitur. Actio autem socialis publicis legibus dirigi et urgeri debet. Quare, praeter assertam obligationem quam negativam diximus, publica auctoritas posset et deberet, in casu quem expendimus, rationabilem aliquem modum colendi Deum usurpare et appositis legibus sancire ad explendum officium pietatis erga Deum, quo ipsa etiam, ut societas est, naturali lege adstringitur. Huc praesertim pertinet actio sacrifica, quippe quae, ut bene notavit De Lugo (*De Sacramento Eucharistiae*, D. 19. n. 11.), non privata sed publica auctoritate fieri debet. (1)

Dices. Cultum exteriorem determinare et imponere non potest auctoritative nisi auctoritas infallibilis. Atqui in statu purae naturae humana auctoritas tali infallibilitate praedita minime foret. Ergo.

Respondeo. *Dist. mai.;* si agatur de cultu qui debeat procedere ex fide interiore prorsus infallibili, qualem in praesenti providentia Deus vult, *conc.;* si agatur de cultu qualis foret in statu purae naturae, in quo Deus talem fidem minime exigeret, *neg. Transmissa min., neg. conseq.*

A quibusdam haec difficultas multum exaggeratur,

(1) Utramque expositam obligationem in humana republica, qualis in statu purae naturae futura fuisset, Suarez diserte agnoscit. Priorem, seu negativam (*De Legibus*, lib. 3. c. 12.), ubi ex professo tractat de materia in qua per se versari possunt leges civiles. " Etiam de rebus pertinentibus, ait, ad Deum curam habuerunt leges civiles ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere. Unde opinor, in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum Deorum aut falsas opiniones de Deo et similia. „ (*loc. cit.* n. 9.) De altera vero obligatione agit in lib. seq. sic inquiens. " Natura hominis per se requirit veram Dei cognitionem intra ordinem naturae, ut in eodem ordine suam perfectionem et beatitudinem naturalem obtinere possit, cui cognitioni accedere debet cultus Deo debitus, ne incidatur in reprehensionem Pauli: *Qui cum cognovissent Deum, non tamquam Deum glorificaverunt.* Ergo respublica humana, etiam in pura natura spectata, indigeret unione et conformitate in huiusmodi cognitione et cultu veri Dei. Ergo indigeret etiam pote-

sed meo iudicio nullius valoris est omnino. Per se loquendo, ad recte agendum et iudicandum minime requiritur, ut plurimum saltem, iudicium speculativum prorsus infallibile, sed sufficit prudentiale et probabile, quod certe plerumque humana auctoritas suppeditare potest. Sic porro res haberet in statu purae naturae quoad rem de qua agimus. Quod autem in praesenti providentia requiratur auctoritas infallibilis in materia religionis, id est propter specialem conditionem *fidei divinae*, ad quam proponendam et custodiendam Deus charismate infallibilitatis magisterium Ecclesiae instruxit. Fides enim quam Deus nunc postulat, est assensus obscurus quidem sed essentialiter repugnans cum falsitate et deliberata qualibet dubitatione seu formidine. Patet autem auctoritatem quae *talem* assensum mereatur, debere esse prorsus supremam et irrefragabilem. Transmisimus vero minorem assumptam, quia tametsi humana auctoritas non ea polleat infallibilitate qua gaudet Ecclesia, minime tamen est adeo labilis, ut nunquam sufficienter constet, eam nec decipi nec decipere. Quod quidem in hypothesi de qua loquimur optime fieri posset, si cultus ab humana auctoritate praescriptus foret cum naturali rationis dictamine manifeste con-

state, quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem, et praescriberet sacrificia, caeremonias, et alias circumstantias necessarias ad verum Dei cultum. Ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam potestas politica. Et confirmatur. Nam in omni natione, etiam falsos Deos colente, semper fuit potestas sacerdotalis et pontificia distincta a regali, saltem in sua formali ratione potestatis moralis, licet non semper essent in distincta persona... Haec autem generalis consuetudo declarat instinctum naturae: ergo hic multo magis invenitur circa cultum et cognitionem veri Dei, ad quem natura intrinsece et per se ordinatur. „ (lib. 4. c. 2. n. 3.) Paulo autem inferius expendit, quanta sit indicata distinctio quae futura fuisset in statu purae naturae, inter potestatem regalem seu politicam et sacerdotalem, de qua re aliquid nos etiam attingemus in solutione difficultatum. Interim certum est, ex mente Suarez, quoad societatem *ad quam homo per se a natura ordinatur*, utramque obligationem agnosci semper debere in potestate, qua in statu purae naturae ea societas regi deberet, negativam scilicet et positivam qualem exposuimus.

sentaneus. Nec dicatur, ut nonnulli instant, hac ratione violari ius singulorum naturale nihil agendi contra conscientiam. Si enim, aiunt, talis potestas concederetur auctoritati, posset quispiam ab ea cogi ad exhibendum Deo cultum, rationabilem quidem, quem ipse tamen putaret illicitum et superstitiosum. Nam fere nulla est lex, quantumvis iusta, contra quam consimilis instantia urgeri non posset; quandoquidem optime fieri potest, ut quispiam, erronea conscientia ductus, existimaret esse illicitum id ad quod praestandum per talem legem a publica auctoritate cogeretur. Nemo tamen propterea dicet, istiusmodi legibus violari ius naturale singulorum nihil agendi contra conscientiam.

508. **Quodnam sit naturale officium publicae auctoritatis, quando societas, cui praeest, divinam revelationem nondum agnoverit.** Haec est altera hypothesis, eaque valde frequens, quae in re praesenti considerari debet. Porro, ut societas aliqua dicatur divinam revelationem agnoscere, non satis est, ut quaedam, complura etiam, ipsius membra, vel ipsi gubernantes tantum beneficium a Deo receperint. Nec etiam sufficit, ut revelatio sit ad talem societatem directa, atque signis plane indubiis divinam suam originem prodat et ad credendum obliget. Sed praeterea opus est, ut vel tota societas, vel saltem pro maiore sua parte divino testimonio reipsa adquiescat eique debitam fidem adhibeat. Quamdiu igitur id minime contigerit, naturale officium socialis auctoritatis est simile quodammodo ei, quod ipsis individuis convenit priusquam factae revelationi fidem adhibuerint. Sicut enim ista tenentur diligenter inquirere in eam rem, ut certiora reddantur de divina voluntate [248]; sic etiam qui in societate praesunt, tenentur apposita media adhibere, quibus facilius removeantur obstacula ad divinam voluntatem in re adeo gravi cognoscendam, atque ita supernae revelationis lumen magis magisque in dies toti societati affulgeat. Non tamen possunt, etiamsi ipsi sint fideles, vi coactiva uti ut compellant ad fidem qui revelationi refragantur. Ratio est, quia talis coactio non est medium idoneum ad hunc finem, quandoquidem susceptio fidei ex divina ordinatione

voluntaria sit oportet, non coacta, ut notavit Angelicus (*Summa th.* 2ª. 2ae q. 10. a. 8.). Id tamen minime prohibet, quominus, vi etiam adhibita, impediantur, ne alios pervertant aut persequantur, ut loc. cit. advertit etiam S. Thomas.

509. **Officium publicae potestatis in societate cuius membra communi consensu religionem revelatam amplexi fuerint.** Si denique contigerit, ut tota societas divinam revelationem amplexa fuerit, quod quidem fit, quoties omnia aut fere omnia eius membra eam agnoscunt et profitentur, tunc publica auctoritas quae tali societati praeest, multo plura efficere potest et debet quam in casu praecedente. Nam respectu huius societatis fides religioni revelatae adhibita est maximum ac supremum omnino bonum quod ei obtigit, et ex quo summa eius perfectio dependet in ordine, non solum individuali singulorum civium, verum etiam sociali. Quae enim generatim de vera religione diximus [502 seqq.], in tali societate vigere non possunt, nisi respectu religionis revelatae, quam supponitur agnoscere tamquam unice veram. Habent propterea talis societas et singula ipsius membra strictissimum ius ne tanto bono spolientur. Huic porro iuri respondet strictissimum officium in his qui praesunt, ut sua auctoritate utantur ad tanti boni efficacem conservationem. Id propterea nisi praestiterint, tum gravissimum officium pietatis erga Deum, quo ipsi tenentur, violabunt, tum etiam iniurii erunt erga totam societatem quam administrant. Huc porro spectat imprimis, ut nihil moliantur, quod tendat in perversionem civium abducendo illos a fide quam susceperunt. Hac de causa Suarez de illis politicis, qui contendunt, licere auctoritati publicae ferre leges divinae revelationi contrarias, meritissime affirmat, *eos haereticos esse vel certe atheos, quod verisimilius est: nam*, addit, *qui credit Deum esse, non potest non credere praecepta eius esse praeferenda mandatis hominum, cum Dei iurisdictio sit longe superior.* (*De Legibus*, lib. 3. c. 12. n. 4.) Debent praeterea non solum religionem revelatam fovere, verum etiam, ni graviora mala timeantur, eam unice, tamquam praecipuam legem socie-

tatis, sancire, ac propterea, quae contra fiant, tamquam vera delicta socialia appositis poenis vindicare. Dixi, *ni graviora mala timeantur*, quia, ut ante ostensum est [505], etiam in tali societate quandoque expedit, tum ritus verae religioni oppositos tolerare, tum congruis poenis minime advertere in apostatas qui datam revelationi fidem violant.

Solvuntur difficultates.

510. ***Obiectio I.*** Civitas et vitae tranquillitas conservari possunt sine religione. Ergo religio respectu civitatis, qua talis, non est dicendum naturae officium.

Respondeo I. *Transmisso antec., neg. consequentiam.* Nos hoc religionis socialis officium neque unice nec praecipue, utilitariorum more, asseruimus ex eo quod religiosus cultus societati ineundae aut conservandae sit necessarius, sed ex naturali ordine iustitiae hominis ad Deum, cui totaliter subdi debet sive qua individuus sive qua socialis, praesertim cum in eum finem omnia sint a Deo condita, ut ei reverentiam, laudem et obedientiam, unumquodque pro suo modo, exhibeant. Politici illi qui religionem quasi purum medium considerant, perversissimum sane iudicium habent, siquidem Deum ordinant ad creaturam, cum omnis recta ratio postulet, ut creatura tota quanta est in Deum tamquam in finem eumque ultimum ordinetur.

Respondeo II. *Dist. antec.* Civitas et vitae tranquillitas utcumque servari possunt sine religione, *transeat;* ita ut in ea servetur bonum ad quod adipiscendum et conservandum civitas ex naturae instituto niti debet, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.* In hac obiectione manifeste confunditur finis *inadaequatus* civitatis cum eius fine *adaequato.* Felicitas enim externa sita in temporalium bonorum sufficientia, securitate et tranquillitate vitae, est revera finis civitatis, sed inadaequatus. Adaequatus enim includit principaliter et formaliter bonum vere humanum, virtutis scilicet, qui situs est in vitae honestate ac iustitia religioni ac legibus saltem naturalibus conformi, ut suo loco

demonstravimus [412, IV]. Hanc veritatem data opera probat Aristoteles (3. *Politic.* c. 5. al. 9.), ubi post longam discussionem sic egregie in rem nostram concludit. *Perspicuum igitur est, civitatem non esse loci communionem, securitatis mutuique auxilii atque usus causa initam; sed haec quidem praesto sint necesse est, si quidem civitas futura est; non tamen, etiamsi haec omnia adsint, iam civitas est: sed ea demum societas civitas est, quae bene vivendi, et tum domibus seu familiis, tum generibus seu gentibus, vitae perfectae et contentae gratia comparata est...* STATUENDUM IGITUR EST SOCIETATEM CIVILEM ACTIONUM HONESTARUM, NON UNA VIVENDI CAUSA, ESSE COMPARATAM. Transmisimus vero, nec simpliciter concessimus 1um membrum antecedentis, quia ipsa vitae incolumitas quantum sperari queat ex societate quae atheismum profiteatur, satis patet ex magna rebellione Galliae sub finem saeculi proxime elapsi.

Instabis. Etiamsi dematur religio, non ideo in societate tolluntur alii stimuli ad fidem datam, et officia cetera socialia servanda, puta, interior sensus honestatis, honor vel dedecus ex bonis pravisque actionibus proveniens; item ipse amor propriae utilitatis, qui profecto ad officia illa observanda impellit, cum appareat societatem, rem maxime utilem, sine tali observantia stare non posse. Ergo ad bonum virtutis in civitate servandum non requiritur religio.

Respondeo I. *Transeat antec., neg. conseq.* Observantia officiorum erga Deum, in ordine publico exercita, est pars integralis eaque praecipua boni civis, prout huiusmodi, ut ante dictum est. Officia proinde erga Deum, etiam praescindendo a necessario nexu quo colligantur cum ceteris officiis iustitiae quae aliis debemus, omnino exiguntur a proprio fine civitatis. Quemadmodum scilicet essentialis dependentia creaturae a Creatore, tamquam a suo principio et ultimo fine, est ratio quaedam transcendens quae intime et undequaque pervadit ceteras omnes relationes quae in entitate cuiuslibet creaturae concipi possunt; sic etiam officia religionis, quibus ob hanc dependentiam homo erga Deum adstringitur, debent esse

quasi anima ceterorum omnium officiorum quae morigeram vitam efficiunt. Manifesta igitur contradictio est, virtutem in quolibet ordine segregatam a Deo consistere; sic autem consisteret, si civis, ut talis, posset probus simul esse et atheus.

Respondeo II. *Dist. antec.;* et istiusmodi stimuli, dempta religione, sufficientem retinerent efficaciam ad observantiam officiorum socialium procurandam, *neg.;* hac efficacia plane destituerentur, ad hunc finem assequendum, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.* Patet distinctio ex his quae diximus [503]; item [*Met. Sp.* 394 sqq., 409]. Enimvero, interior sensus honestatis, seclusa idea Dei supremi remuneratoris ac vindicis, idoneus foret dumtaxat ad stoicismum quemdam producendum in scenam, qui nihil admodum ad practicum exercitium virtutis confert, praesertim in populo. Stimuli etiam honoris et dedecoris minime sufficiunt ad strenue pugnandum contra passiones pertrahentes ad iniqua et perversa, praesertim quando haec perpetrari possunt, ut saepe contingit, vel occulte, vel etiam sub incitamento aurae popularis, et publicae, quam vocant, opinionis. Postremo, amor propriae utilitatis, nisi per motiva religionis intra debitos limites coërceatur, saepissime pertrahit ad bonum privatum praeferendum bono communi, et ad conculcanda iura aliorum ne quidquam de proprio bono depereat.

Obiectio II. Finis cultus religiosi est beatitudo vitae futurae; finis contra humanae societatis est felicitas temporaria. Ergo humana societas, qua talis, de religione curam habere non debet.

Respondeo I. *Transeat antec., neg. conseq.* Etiam in hac obiectione logica consecutio conclusionis ex principiis plane desideratur. Nam certissimum est, felicitatem vitae praesentis, quaecumque demum ea sit, et in quovis ordine consideretur, individuali scilicet vel sociali, per se ordinatam esse ex intentione Conditoris ad felicitatem futurae vitae consequendam. Id autem habetur per hoc quod Deus, prout haec vita patitur, cognoscatur et diligatur [32]. In hunc propterea finem potissime collineare debent cetera quaecumque ad vitam hominis spe-

ctant sive individualem sive socialem. Porro id nulla ratione vigeret in societate athea, quippe quae ita se gereret quasi nullus esset Deus.

Respondeo II. *Dist.* 1. p. *antec.* Finis cultus religiosi est beatitudo vitae futurae unice vel etiam praecipue, *neg.;* cum subordinatione ad gloriam divinam, quae constituit finem totius creationis absolute ultimum, *conc. Dist.* 2. p. *antec.;* finis humanae societatis est felicitas temporaria unice vel etiam praecipue, *neg.;* secundum quod conducit ad felicitatem vitae futurae, et cum subordinatione ad gloriam divinam, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Finis absolute ultimus totius creationis, cui ipsa beatitudo aeterna, quam expectamus, subordinari debet, est gloria divina, quae potissime elucet in eo quod Deus a creatura rationali cognoscatur et ametur [14]. Haec porro cognitio et amor reservari non debet quasi officium futurae vitae dumtaxat, sed in hoc aevo inchoari debet, ut disponat hominem ad perfectam illam cognitionem et perfectum amorem in quo substantia ipsa futurae beatitatis consistit. In hunc itaque finem omnia ordinari debent, quae ad vitam praesentem spectant sive individualem sive socialem, ut scilicet Deus cognoscatur et ametur, et per hoc consummata tandem perfectio obtineatur qua homo evadat veraciter felix, spe quidem atque imperfecte in hac vita, reipsa autem ac perfecte in futura.

Obiectio III. Societas religiosa est distincta a societate civili. Atqui haec distinctio nulla foret, si civilis societas, qua talis, curam habere deberet de religione. Ergo haec cura non pertinet ad societatem civilem qua talem.

Respondeo. *Dist. mai.;* ita ut una sit ab altera separata, *neg.;* sine tali separatione, *subdist.;* in praesenti ordine providentiae, *conc.;* considerando rem in statu purae naturae, *rursus dist.;* quae distinctio foret formalis et inadaequata, *conc.;* realis et adaequata, *neg. Contradistincta minore, neg. conseq.*

Si Deus nullam positivam revelationem humano generi fecisset, meo iudicio, nulla foret necessitas, ut praeter

domesticam et civilem, alia quaedam extaret societas a praedictis duabus plane distincta, qualis in praesenti providentia est Ecclesia a Christo Domino instituta. Quare, in tali hypothesi, quemadmodum patrifamilias conveniret cura divini cultus spectantis ad societatem domesticam, sic etiam eamdem curam in ordine publico gerere deberet auctoritas quae civitati praeest. Civitas enim est societas perfecta, et ideo, etiam in dicta hypothesi, ei minime deesse deberet res adeo necessaria ad suum finem et conservationem, qualis est publicus Dei cultus. Posset tamen in tali auctoritate distingui duplex ratio et quasi functio. Una ad alteram, proportionali quadam ratione, sic se haberet, ut nunc se habet functio *laica* ad *ecclesiasticam* seu *sacerdotalem*. Haec tamen, ut observat Suarez (*De Legibus*, lib. 4. c. 2. n. 4.), *in supremo magistratu non esset separata a civili, moraliter seu regulariter loquendo*. Ceterum, quidquid sentiatur de hac distinctione functionis laicae et religiosae in eadem publici magistratus persona simul consistentis; illud tamen est omnino certum, utriusque muneris distinctionem, neque in praesenti ordine divinae providentiae, ita accipi posse, quasi importaret separationem quamdam civilis culturae a cultu religioso; id enim repugnat, ut dictum est. Suo loco autem paulo latius disseremus de mutuo nexu quem hae binae societates inter se habere debent.

Obiectio IV. Si publicae potestati concedatur ius ut statutis legibus unitatem in vera religione, quam societas profitetur, conservet et foveat, consimile ius sibi arrogare possunt cultores falsae religionis in republica, ex. gr. pagana vel mahumedanorum aut haereticorum. Atqui hoc in manifestum discrimen adduceret ipsam veram religionem.

Respondeo. *Nego maiorem*. Ad divinam enim providentiam pertinet, ut revelationem suam iis credibilitatis signis communiat, queis facile et ab omnibus cum omni certitudine dignoscatur et a superstitiosis cultibus discernatur. Quod quidem Deus abunde praestitit quoad fidem Christianam. Hinc manifestum est discrimen, ut alibi indicavimus [261], inter eos qui ad lumen verae fidei

pervenerunt, et eos qui falsis opinionibus imbuti falsos sive superstitiosos cultus profitentur. Illi enim nulla prudente animi dubietate circa veritatem suae religionis moventur, ob manifesta scilicet signa credibilitatis quibus factum divinae revelationis ostenditur. Alii e converso, ob oppositam rationem, talem certitudinem habere non possunt. Quare falsam sectam quam prosequuntur, plerumque saltem, ita veram putant, ut alias etiam aptas ad Deum colendum existiment, quod videre licet in sectis protestantium. Patet autem, eos, si rem publicam administrent, minime posse cum hac animi dispositione seu dubietate, publicum cultum aliarum sectarum prohibere quae naturali religioni non sunt contrariae, et si secus fecerint, iustitiam manifeste violare. Quod si fingatur hypothesis, in qua praeses cuiuspiam societatis, falsam religionem profitentis, firmiter sibi persuaderet, talem religionem unice veram esse, et ob invincibilem ignorantiam qua laboraret, nullam de opposito formidinem haberet, si talis, inquam, fingatur hypothesis, id procul dubio fieret omnino per accidens, ut quando decipitur aliquis ex conscientia invincibiliter erronea, quemadmodum ante exposuimus cum Doctore Angelico [165].

Instabis. Saltem negari non potest, per istiusmodi leges odium excitari contra veram religionem in his qui falsam prosequuntur. Accedit, quod tolerantia politica, si quasi generale principium gubernationis ubique recipiatur, efficiet ut religio vera libere vivere permittatur in his etiam populis, in quibus falsae sectae dominantur.

Respondeo, his minime probari quod debet, libertatem scilicet cultuum esse rem per se licitam et iustam. Quod enim dicitur de odio, quod occasione legum, quae pro religione feruntur, concipere possunt impii vel blasphemi, aequo iure posset retorqueri adversus omnes omnino leges, ut ut iustas et plane necessarias ad socialem ordinem servandum. Hac de causa ait Apostolus loquens de ipsa lege divina, *Rom.* VII. 9.; *Cum venisset mandatum, peccatum revixit.* Praeterea, optime ait S. Augustinus: *Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum insanabilis est pestilentia? Tu non attendis nisi*

ad eos, qui ita duri sunt, ut nec istam recipiant disciplinam... Sed debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. (*Epist.* 93. al. 48. *ad Vincentium*, n. 3.) Ad aliud vero quod additur, de utilitate quae in veram religionem obvenire potest ex politica tolerantia, dicendum est imprimis, nunquam licere efficere mala ut veniant bona. Quod vero tolerantia politica in materia religionis recipiatur tamquam generale principium gubernationis ubique, est res pessima, utpote logica consecutione cum atheismo sociali connexa, quod satis abunde demonstratum est. Praeterea, haec spes maioris libertatis, quae ex tali principio derivari dicitur pro religione vera apud populos falsarum sectarum cultores, minime compensat gravissima et certissima damna, quae vera religio ex eodem principio subit apud populos eam profitentes. Postremo, ut paulo ante dictum est, ubi vera religio minime dominatur, manifeste agnoscitur naturale debitum eam non impediendi, adeoque non persequendi qui eidem nomen dare volunt. Quare potest omnino exigi, ut apud gentes vera religione destitutas libera relinquatur facultas in rebus ad religionem pertinentibus. At non propterea oportet inter axiomata politici gubernii adnumerare principium adeo pestiferum, quo scilicet pro uno eodemque in societate habeatur error et veritas, Deus et Belial.

Obiectio V. Coactio saltem poenalis in re praesenti nullibi videtur admittenda. Deus enim neminem cogit in religione eligenda vel ea retinenda. Atqui humana gubernatio divinam imitari debet. Ergo.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem *dist. mai.;* quatenus exigit ut liberum unusquisque praestet obsequium divinae suae revelationi, *conc.;* quatenus nullum praeceptum de hac re ponat, aut nulla poenali sanctione animadvertat in transgressores, *neg. Conc. min., neg. conseq.*

Hoc argumentum manifestam continet retorsionem in eos qui illud proponunt. Deus enim gravissimo praecepto omnes omnino individuos et populos obligat, ut suae divinae revelationi obsequantur, et aeternam damna-

tionis poenam comminatur iis qui huic obligationi obsecundare nolunt, inter quos praecipue numerandi sunt principes, si suo officio in re adeo gravi defuerint. *In hoc reges*, ait Augustinus, *sicuti eis divinitus praecipitur, Deo serviunt, in quantum sunt reges, si in regno suo bona iubeant, mala prohibeant, non solum quae pertinent ad humanam societatem, verum etiam quae ad divinam religionem.* (*Contra Cresconium*, lib. 3. c. 51.) Solum in hac re observa duplex discrimen inter gubernationem divinam et humanam; haec enim illam sic imitari debet, ut eam minime perfecte assequi possit. Primum est, quod divina iustitia in poenis imponendis praecipue exercetur non in praesenti sed in futuro aevo; iustitia socialis e converso minime viget nisi quamdiu hanc vitam vivimus. Alterum est in qualitate poenarum. Deus enim etiam in vita praesenti, praeter poenas exteriores quae ab homine infligi possunt, alias quoque easque longe graviores irrogare solet in transgressores suae divinae iussionis, ut alibi notavimus cum S. Thoma [145]. Qua in re illud etiam meminisse oportet, bene posse fieri aliquando, ut ad divinam ultionem in aliquam gentem vel nationem pertineat ipsa temporalis prosperitas quam iactat, si scilicet inde proximam arripiat occasionem, ut in coeno voluptatum se ingurgitet et in vitiis tabescat, adeoque difficillimam reddat individuis, quibus constat, assecutionem supremi illius boni ad quod assequendum homo a Deo est conditus.

SECTIO VI.

Quae sint partes politici magistratus quoad cives erudiendos.

511. Bini errores refellendi. Sub titulo proposito comprehendimus duas alias gravissimas quaestiones, quas rite solvere oportet, ut sciatur intra quos limites politica legislatio spatiari possit aut debeat. Altera versatur quoad

ius, quod cuique convenit propriam mentem scriptis aperiendi suosque sensus publice aliis communicandi. Huc pertinet ea quae *preli libertas* modo nuncupatur, et a nonnullis quasi vita modernae civilitatis consideratur. Altera vero respicit *monopolium* illud *universitarium*, quo magistratus politicus civium mentes ad unam quasi effigiem effingere conatur, ad instar scilicet eorum qui ad culmen imperii pervenerunt. Qua in re illud certe est admiratione valde dignum, quod qui huic monopolio patrocinantur, sunt illi ipsi, qui absolutam preli libertatem tamquam ius quoddam cuique congenitum iactant, ductum scilicet ex plena libertate cogitandi et opinandi quam homini elargiuntur. Equidem nulla ratione assequi licet, quomodo haec mutuo cohaereant, nisi quod tale genus rerum sibi contradicentium est consuetum et haereditarium quasi patrimonium erroris. Ceterum, ut haec distinctius pateant, observa quae sequuntur.

Ac primo quidem, quod spectat *libertatem preli*, haec, prout hodie communiter usurpari solet, medium quemdam locum occupat inter effraenatam omnino libertatem scriptionis quam *radicales* vellent, et illam aliam in eadem re libertatem plane innoxiam quam frugi homines probant. Haec posterior nihil aliud significat nisi connaturale ius quod unicuique convenit scripto vulgandi quod nemini nocet: prior contra potestatem cuique faceret vulgandi quidquid libet, etiamsi evulgatione eiusmodi calumniose omnino tractentur ceteri et ad crimina cuiusque generis incitentur. Haec radicalium libertas, ut patet, refutatione nulla eget, ut quae manifestissime adversatur omnibus vinculis socialibus quibus homines invicem adstringuntur. Istiusmodi licentiam hodierni *liberalismi* sectatores concedere verentur. Quare libertatem preli, quam iactant, volunt esse *quasi doctrinalem*, in eo positam, ut cuique potestas sit impune vulgandi quamcumque doctrinam quoad ordinem religiosum, moralem, ac politicum, nullo facto discrimine inter verum et falsum, immo sive doctrinam quis evulget bona fide sive non. Id autem deducunt ex libertate opinandi, conscientiae et docendi, quam ante exposuimus [264]. Ius enim docendi non ore

tantum et ex cathedra, sed scripto etiam et communi conversatione exercetur.

Quoad secundam quaestionem propositam, mens nostra non ea est, ut auctoritati politicae abiudicetur omne ius docendi, seu publicas scholas, ad quas cuique liberum sit accedere, instituendi. Utique tale ius civili magistratui convenit, ita tamen exercendum, ut caveatur ne vel pravis doctrinis vel ineptis magistris scholae publicae vitientur. Non enim auctoritas socialis suprema esse debet, in docendi iure, peioris conditionis quam personae privatae aut societates particulares, quae magistrale munus utiliter exercere possunt et cum magno civitatis emolumento. (1) Igitur illud ius docendi contendimus magistratui civili minime competere, vi cuius ipse munus docendi ea ratione sibi proprium vindicat, ut cives nisi politicae auctoritatis nomine atque ductu docere non valeant. Hoc quasi *monopolium* tribus absolvitur. Primum est quoad personas docentes seu magistros, qui in societate docere non possint, quin vel nominentur, vel instituantur a civili potestate, vel saltem praevium examen capacitatis subeant coram examinatoribus ab ea deputatis. Alterum versatur in qualitate doctrinae et methodi, sic videlicet ut publica auctoritas inspectione et directione doctrinas tradendas discernat, methodos seligat et approbet, programmata praescribat. Tertium denique, quod maxime odiosam ac turpem hanc agendi rationem efficit, consistit in directa vel indirecta coactione, qua parentes adiguntur ad istiusmodi scholas, sic institutas et directas, mittere proprios natos. Indirecta ista coactio viget, quoties publica munera denegantur his qui eiusmodi scholas minime frequentaverint.

512. **Sententia Ecclesiae catholicae.** Quoniam haec

(1) Cl. Van der Aa (*Praelect. Phil. Schol. Brevis Conspectus*, Ethica, prop. 185.) hoc ius denegat civili magistratui, sed, meo iudicio, absque ulla solida ratione. Fortasse permotus fuit ex periculo abusus, qui in exercitio talis iuris obrepere potest. Ceterum, si ob huius periculi timorem iura denegare liceret, nescio an ullum sit ius, ut ut sanctum et legitimum, quod consimili ratiocinandi forma negari non posset.

quae scribimus, ad catholicae sapientiae amatores praecipue diriguntur, haud inutile erit, quemadmodum non semel effecimus, etiam in re praesenti meminisse Ecclesiae iudicium. Nihil enim tutius habemus, quod in tanta errorum colluvie sine offensione sequamur. Prostat autem tum in Encyclica *Quanta cura* Pii IX, tum in *Syllabo errorum* cum eadem Encyclica iussu eiusdem Pii IX ad Catholicum orbem misso. In ea Encyclica, expresse damnantur, qui funestissimum *Communismi* et *Socialismi* docentes ac profitentes errorem, asserunt, *societatem domesticam seu familiam totam suae existentiae rationem a iure dumtaxat civili mutuari; proindeque ex lege tantum civili dimanare ac pendere iura omnia parentum in filios, cum primis vero ius institutionis educationisque curandae.* In Syllabo autem hi errores recensentur. — Prop. 45. *Totum scholarum publicarum regimen, in quibus iuventus christianae alicuius reipublicae instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicumque auctoritati recognoscatur ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum.* — Prop. 46. *Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subiicitur.* — Prop. 47. *Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae patent omnibus cuiusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quae litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi iuventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi et ingerentia, plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiiciantur ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim.* — Prop. 79. *Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.*

THESIS XXXIII.

Libertas preli, prout hodie passim usurpatur, nec iure exigi, nec sine gravi detrimento ordinis socialis permitti potest.

513. ***Probatur I. pars.*** Ius unde istiusmodi libertas asseri et vindicari solet, est illud quod cuique supponitur convenire, quaecumque libuerit cogitandi et opinandi. Inde enim hodierni liberalismi fautores derivant tum ius liberae scriptionis ad manifestanda ceteris quae quis cogitat et opinatur, tum ius libere accipiendi et legendi quae in aliorum mentem venerint iisque vulgare placuerit. Atqui haec nullum titulum legitimum continent ad exigendam iure libertatem preli qua de loquimur. Etenim

I. Falsum omnino est, ut alio loco ostendimus [263], unicuique competere ius cogitandi et opinandi quod hic supponitur. Intellectus enim suapte natura est ordinatus in verum, quemadmodum voluntas per se fertur in bonum. Huic autem ordinationi manifeste adversatur deliberata voluntas errorem amplectendi et fovendi, praesertim in his quae respiciunt debitam culturam morum et ad consecutionem ultimi finis hominem directe promovent. Libertas proinde ad sic errandum non est ius, quippe quod naturae ordinationi contrarium esse nequit.

II. Falsum est, ex libertate cogitandi et opinandi (quomodocumque eam spectes) derivari ius libere vulgandi atque legendi quae cuique libuerint. Vel enim libertas opinandi accipitur tamquam ius, et hoc nullum est, ut diximus, adeoque nullum effectum gignere potest: vel accipitur tamquam factum, quatenus scilicet unusquisque physicam potentiam habet non solum ad verum cogitandum et loquendum, sed etiam ad se et alios decipiendum. Si hoc alterum dicatur, rursus manifestum est, ex tali physica libertate nullatenus concludi

posse moralem facultatem sive ius de quo loquimur, quemadmodum nemo idcirco dicitur habere ius ad oculos sibi vel aliis effodiendos eo quod ipsi non deest potentia physica ad utrumque.

Confirmatur argumentum factum manifestissime, propterea quia si semel descripta libertas tamquam ius quoddam cuique congenitum asseratur, necessaria consecutione devenire oportet ad illimitatam illam preli libertatem quam radicales propugnant. Si enim semel concedatur ius ad se aliosque decipiendos, moresque publicis scriptis corrumpendos, et ad ipsa quoque iura religionis perfracte impetenda, non est certe ratio quamobrem talis scribendi et vulgandi licentia nequeat etiam iure exigi ad falsa quaecumque crimina ceteris obiicienda, atque etiam ut ceterorum animi publicis scriptis vulgatis incitentur ad furta, rapinas, homicidia, perduelliones, atque alia facinora generis eiusdem. Id autem dementis est. Immo, si quis bene consideret, maius quoddam periculum inest in libertate illa preli, qualem approbant hodierni liberales. Per hanc enim ipsa morum principia systematica quadam ratione, et sub involucro scientifici cuiusdam apparatus obscurantur, et sic difficilius caveri potest, praesertim a rudibus et incauta iuventute, virus errorum qui sic propinantur. Corruptis autem principiis in re morum, nihil est quod timeri non possit. E converso facilius quis se tueri potest adversus effraenam illam scribendi licentiam quam radicales vellent, siquidem in primo adspectu turpem et plane ferinam se cuique exhibet.

514. ***Probatur II. pars.*** Facile est numerare damna quae ex tali libertate sequi possunt, ac, tristissima experientia docente, reipsa sequuntur. Praecipua haec sunt.

I. Primum est perversio mentis quoad veri cognitionem. Nam ex una parte res facillima est speciosis quibusdam sophismatibus et ad omnium captum accommodate tenebras effundere in veritates etiam certissimas et maximi momenti, ad religiosum praesertim ac moralem ordinem spectantes. Ex alia e converso est difficilis omnino tum diffusio scriptorum quibus veritas ad omnium ca-

ptum, vulgi praesertim, accommodate defendatur et ab obiectis vindicetur. Ut enim quis sophismate aliquo conturbetur, satis est ipsa mentis imbecillitas, ut nihil dicam de tot aliis errorum causis quae assequutionem veritatis reddunt difficilem. Pro solutione e converso obiectorum sophismatum capienda quamplurimi sufficientem vim mentis et sagaciam non habent. Accedit etiam, quod frequentissime qui fallaces argumentationes aut discursus legunt, quae in contrarium dicuntur, non legunt. Confer testimonium quod ex Tullio alibi exscripsimus [*Pr. Ph.* 261].

II. Aliud damnum est corruptio morum. Imprimis enim haec per se progignitur ex perversione mentis quoad verum; siquidem voluntas sequitur intellectum. Praeterea, qui liberiores sunt in scribendo, non sunt certe frugi homines sed perversi. Quid autem ex loquacitate, mendaciis et perfidia istorum pro tutela honestatis sperari possit, notius est quam esse oporteret. Sumptus etiam qui necessarii sunt ad scripta vulganda, ut plurimum, longe magis abundant pro vulgatione scriptorum quibus mores corrumpuntur, quam pro vulgatione rerum ad eorumdem aedificationem façientium: stultorum enim infinitus est numerus. Postremo, hic ipse pruritus libere disceptandi de omnibus et apud omnes, quasi nihil sit certum et inconcussum, et quasi in sola sermonis loquacitate confidere, est res plane immoralis. [*Pr. Ph.* 227.]

III. Tertium damnum est ipsa societatis dissolutio. Conspiratio enim quae sociale vinculum constituit inter homines, secundum naturae institutum praecipue inniti debet in constanti unione mentium et voluntatum: haec autem per se haberi non potest nisi quoad verum et bonum. Utrique porro conspirationi proxime reluctatur libertas scribendi et legendi, de qua loquimur, ut ostensum est. Deinde, nullum est medium efficacius hac libertate ad animos civium excitandos adversus eos qui rem publicam administrant, et seditiones cuiuscumque generis fovendas. Haec itaque libertas est inimica auctoritati publicae, adeoque ipsi unioni seu conspirationi, ad quam conservandam auctoritas a natura instituta est.

IV. Postremum et omnium gravissimum est dam-

num religionis, revelatae praesertim. Est enim imprimis magna impietas societatis, ut impune divulgari permittantur blasphemiae generis cuiuscumque adversus Deum et res sacras. Sic enim practice auctoritas se quasi atheam profitetur. Praeterea, si agatur de religione revelata, manifeste constat proximum atque fere insuperabile periculum perversionis in fide, quod innumeris propemodum, iuvenibus praesertim et rudibus, creatur ex tali vulgandi licentia. Etsi enim factum divinae revelationis sit facillimum cognitu his qui voluntarie caecutire nolunt, ea tamen quae nobis credenda proponuntur a Deo, multum excedunt naturalem captum nostrae mentis, ac plurimum etiam obluctantur effraenis cupiditatibus corruptae naturae: unde fit, quod alibi notavimus [*Pr. Ph.* 304], ut imprudens formido de ipso facto revelationis, non obstante eius evidente credibilitate, in mente ingenerari possit. Quid porro necessario accidere debet, si in re huiusmodi accedunt sophismata et ceterae veritatis cognoscendae difficultates, quae per se enascuntur ex libertate preli qualis hodie est in usu? Sic scilicet nonnisi dubietates generis cuiuscumque ubique gignuntur, eaque de causa a plurimorum mentibus exulabit docile ac certum mentis obsequium quod Deo revelanti debetur. Quocirca Pius IX in Encyclica *Quanta cura*, cum damnaverit asserentes, " libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque, sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare ac declarare valeant: „ ita prosequitur. *Dum vero id temere affirmant, haud cogitant aut considerant, quod* LIBERTATEM PERDITIONIS *praedicant, et quod si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum, nunquam deesse poterunt, qui veritati audeant insultare, et de humanae sapientiae loquacitate confidere, cum hanc nocentissimam vanitatem quantum debeat fides et sapientia christiana vitare, ex ipsa Domini Nostri Iesu Christi institutione cognoscat.*

515. *Corollarium.* Ex huc usque disputatis patet naturale officium atque adeo inalienabile ius inesse politicae auctoritati, ut non impune sinat publice vulgari errores qui societati manifeste noceant, sive in ordine materiali, puta communismum, sive et praesertim in ordine religioso et morali. *Ex veritatibus naturalibus*, ait Leo XIII, *cuiusmodi sunt principia naturae, et ea quae ex illis proxime ratione ducuntur, existit humani generis velut commune patrimonium: in quo, tamquam fundamento firmissimo, cum mores et iustitia et religio atque ipsa coniunctio societatis humanae nitatur, nihil tam impium esset tamque stolide inhumanum, quam illud violari ac diripi impune sinere.* (Encyclica, *De Libertate humana.*) Quod spectat autem veritates a Deo revelatas, tenenda est regula ante tradita. Si scilicet respublica factum revelationis agnoverit, debet auctoritas evulgationem eorum etiam errorum, qui huic revelationi adversantur, prohibere. Secus, id efficere non postet. Hi tamen qui societatem regunt, semper possunt ac debent, si sint fideles, fovere quantum in ipsis est, vulgationem eorum scriptorum quibus facilior reddatur agnitio veritatum a Deo revelatarum.

THESIS XXXIV.

Monopolium, quod vocant, Status, ad scholas quod attinet, non est ius sed mera quaedam atque iniusta iuris usurpatio; nec, sine manifesta legis naturalis violatione, parentes ad scholas sive privatas sive publicas suos liberos mittere coguntur.

516. ***Probatur I. pars.*** Duo sunt potissima argumenta quibus haec res ostenditur. Primum ducitur ex ipso munere docendi generatim et secundum se inspecto: alterum vero, considerando ipsum speciatim quoad veritates ordinis moralis et religiosi.

I. Imprimis itaque sic arguimus. Munus docendi non

est proprium, h. e. privative spectans ad magistratum civilem, prout huiusmodi. Atqui per monopolium de quo loquimur, magistratus politicus tale munus tamquam proprium sibi arrogat : arrogare autem sibi tamquam proprium quod non est eiusmodi, dici nequit ius, cum sit iuris iniusta usurpatio. Ergo monopolium quod vocant Status, ad scholas quod attinet, est mera quaedam atque iniusta iuris usurpatio. Prob. propositio, assumptio siquidem nota est ex terminis. Munus enim docendi, si quoad substantiam consideretur, nihil est aliud nisi veritatis manifestatio quae disciplina mediante perficitur [*Pr. Ph.* 375]. Quod enim id excerceatur scripto aut voce, in schola vel extra scholam, cum his vel illis solemnitatibus quae solent esse in usu apud scholas sive privatas sive publicas, est ei plane accidentarium. Atqui ius manifestandi ope disciplinae veritatem procul dubio nullatenus est proprium politici magistratus, sed ad veritates naturales quod attinet, generatim convenit cuique, et quidem ita ut saepenumero sit coniunctum cum naturali officio veritatem sic manifestandi. Praeterea, si natura soli civili potestati, qua tali, contulisset istiusmodi munus, simul ei dedisset quae per se necessaria sunt ad huius muneris congruum exercitium. Natura enim nihil frustra molitur. Sic Deus, cum constituerit in praesenti ordine providentiae suam Ecclesiam ut solam magistram totius humani generis quoad veritates ab eo rev elatas, simul his dotibus eam instruxit, puta sanctitatis, inerrantiae, ut humanum genus rationabili plane obsequio tali magisterio tutissime adquiescere possit ac debeat. Proportionali proinde quadam ratione, si ex naturae instituto potestas politica, ut talis, deberet esse propria et sola quasi magistra quoad veritates naturalis ordinis, in ea profecto invenirentur sufficientes dotes ad convenienter exercendum tale magisterium; secus enim iniuste exigeret a subditis docile obsequium mentis in re huiusmodi. Atqui notum est lippis, passim istas dotes in civilibus praesulibus desiderari, immo omnino per accidens fieri quandoque ut habeantur. Hinc nihil mirum, si non semel contingat ut in societatibus, ubi tale monopolium est introductum,

scientiarum progressus non solum minime acceleretur, sed multum omnino retardetur, ut in hac misera nostra Italia nunc experimur. (1)

---

(1) Egregie in hanc rem Taparellius. " Quando dunque un governo si arroga di regolar le dottrine de' filosofi, egli fa appunto come uno scolaro che pretendesse raddrizzare le sentenze del suo maestro: di che io non so se immaginar si possa pretensione più assurda. Sono adunati i più alti intelletti in una accademia, hanno determinato dopo lungo dibattimento sublimissime formole scientifiche; ed eccoti un ministro, che di quella scienza conosce appena i frontispizii, emana il veto ai decreti di tanto senno. Non è egli questo un esporsi probabilissimamente a proibire il vero e decretare il falso? Adunque finchè un governo non trova l'arte di divenire e mostrarsi infallibile, egli dee rinunziare alla pretesa di regolar l'insegnamento e le opinioni, sotto pena di diventare non solo despotico, ma ridicolo: ridicolo, se dice ai più dotti di lui: *Io sono infallibile;* despotico, se dice: *Io posso errare, ma voi dovete credere ai miei errori come alla verità*... Componete pure il vostro Consiglio di Stato, di tutto ciò che per voi s'appella l'eletta degli ingegni: chi sarà mallevadore alla Nazione di loro infallibilità? Certamente o gli eletti medesimi, o voi che gli eleggeste, o l'opinar della Nazione che li riverisce. Se voi ne entrate mallevadore, sarà dunque l'ignorante (perdonate l'espressione di cui ho già spiegato il significato, dicendo che chi governa da pratico non può studiar da filosofo) sarà, dico, l'ignorante che esaminerà la scienza dei dottori: se gli eletti medesimi, voi darete ampio campo alla gelosia di mestiere ed allo spirito di parte d'escludere anche i più meritevoli, qualora eclissino coi loro splendori la mediocrità, o ricusino parteggiare coi faziosi: che fu, come ben sapete, il vezzo e l'obbrobrio dell'Accademia francese sotto il despotismo volteriano: se la Nazione, oltrechè torneremmo allo inconveniente di laureare i dotti col suffragio degli ignoranti, cadremmo in tutte le difficoltà del suffragio universale, il quale talora ben suol parlar sincero sulla tomba dei grandi uomini; ma in vita, qual è quel grande cui non morda l'invidia anche di intere Accademie (Harvey, Cartesio, Galileo, ecc. ecc.)? Specialmente poi in tempi come i nostri, ove lo spirito di fazione padroneggia ogni altro interesse, ove il dissidio scinde la società fino nelle radici stesse dei primi principii d'ogni scienza morale, sperare nei governi, nelle Accademie, nella sedicente opinione pubblica una guarentigia del vero, non è egli proprio, secondo il proverbio, *domandare all'oste se il vino è buono?* S'intende: ogni partito risponderà il fior degli ingegni raccogliersi in lui solo; nel partito opposto splendere un qualche fuoco fatuo, una qualche cometa che ha perduta l'orbita natia, tutto il rimanente mondiglia e quisquilie. „ (*Ordini Rappresentativi*, Parte 1. n. 448.)

II. Alterum argumentum hoc est. Quando agitur de veritatibus ordinis moralis et religiosi, vel hoc magisterium supremum quod magistratus politicus sibi arrogat, refertur ad eas ut sunt naturali lumini perviae, vel se extendit etiam ad divinam revelationem quam de his habemus. Atqui utrumque manifestam continet eamque iniustissimam iuris usurpationem. Primum quidem, quia hoc modo civilis auctoritas directe se immisceret in his quae ad interiorem ordinem intellectus et voluntatis pertinent. Potest enim et debet publica auctoritas non sinere, ut publice oppugnentur ea morum et naturalis iuris principia, quae utpote sensus naturae communis, sunt patrimonium totius humani generis, ut paulo ante notavimus [515]. Sed quae conclusiones inde deriventur, velle politica ratione determinare, est res plane ridicula, nedum tyrannica, ac legitimae conscientiae libertati omnino adversatur. Alterum vero, quia nunquam Deus magisterium veritatum a se revelatarum civili auctoritati commisit, sed Ecclesiae a se constitutae pastoribus, quibus principes etiam fideles obaudire tenentur non minus quam ceteri.

517. ***Probatur II. pars.*** In hac parte perpendimus specialem iniquitatem monopolii, de quo agimus, respectu parentum, quando sub specioso titulo *instructionis* a politico magistratu coguntur, suos liberos mittere ad scholas, praesertim publicas. Haec iniquitas duplici titulo laedit ordinationem legis naturae ob duplicem iniuriam, qua naturalis libertas potestatis patriae restringitur.

I. Prior est propterea quia hac ratione redditur obligatorium quod natura vult esse liberum. Excepta enim institutione morali et religiosa, quae cura parentum tradenda est sub directione non politicae sed ecclesiasticae potestatis, doctrina in artibus et scientiis, quae in scholis tradi solet, nequit esse onus necessario subeundum ab omnibus. Istae enim artes et scientiae sunt de genere illorum bonorum, quae pertinent quidem ad debitam perfectionem multitudinis collective sumptae, non vero pertinent aut pertinere possunt ad debitam perfectionem

singulorum. Secus omnes teneremur discere artem sutoriam, textoriam, etc. Bona autem huiusmodi, ut alibi notavimus cum S. Thoma [367], nequeunt cuilibet indiscriminatim imponi per modum praecepti, reipsa tamen obtinentur in societate ob diversitatem inclinationum singulorum, accedente impulsu divinae providentiae, quae omnia moderatur. Ergo neque parentes possunt generatim obligari ad talem disciplinam dandam suis liberis. Mirum est quod libertatem adeo claram et legitimam violent qui nomen libertatis semper in ore habent!

II. Altera iniuria, quae hac agendi ratione committitur, est in eo quod publica auctoritas sibi usurpat ius institutionis quod naturali lege proprium est parentum, atque adeo ipsa se constituit ut generalem quamdam curatricem, quae invigilet in omnes cives, quasi forent totidem pupilli. Nemo non videt, quantum a ratione abhorreat hoc iniustitiae genus. Ut enim ante ostensum est [393], qui filiosfamilias instituunt, id praestare non possunt nisi nomine et auctoritate parentum, qui propterea liberi esse debent ut hanc curam demandent his quos idoneos existimant ad tale munus exercendum. Porro, potest optime contingere et saepissime contingit, ut fiduciam parentum minime mereantur ludimagistri ac directores scholarum, praesertim publicarum, ad quas illi mittere coguntur suos liberos. Quomodo ergo salva manet illa ipsa libertas conscientiae quam tanti faciunt ii contra quos agimus?

Solvuntur difficultates.

518. ***Obiectio I.*** Libertate preli, veritas oppugnata magis clarescit ex ipsa discussione seu disceptatione; si contra ea libertas restringatur, magnum existit periculum abusus ex parte auctoritatis ne plus aequo eam restringat. Ergo talem libertatem concedere expedit omnino.

Respondeo. *Nego consequentiam*, *permisso antecedente.* Periculum abusus in re istiusmodi est valde remotum, ut historia ipsa testatur, si respicimus ea tempora in

quibus eiusmodi libertas minime erat in usu. Ipsa etiam experientia quotidiana manifestissime nos edocet, veritatem minime clarescere ex oppugnatione eiusdem quae ex tali libertate enascitur, sed mirum quantum obscurari. Ceterum, his etiam omissis, nulla est consequentia recitatae argumentationis. Iudicium enim de re, praesertim in moralibus, ferri debet, his inspectis quae inde per se consequuntur, non vero inspectis iis quae quandoque per accidens ei adiunguntur. Iam age, emolumentum pro veritate quod ex eiusdem oppugnatione consequitur, et similiter abusus quem adversarii ex sublata preli libertate timent, sunt plane per accidens: e converso mala quae enumeravimus, ex ipsa natura rei consequuntur, posita libertate istiusmodi. S. Thomas expendens locum illum Apostoli, 1. *Cor.* XI. 19.: *Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis;* haec in rem nostram aptissime observat. " Dicendum quod utilitas quae ex haeresibus provenit, est praeter intentionem haereticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et *ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes*, sicut Augustinus dicit lib. 1. *De Gen. cont. Manich.* c. 1. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quam ad hoc quod est praeter eorum intentionem ut sustineantur. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 11. a. 3. ad 2.) Id ipsum dicatur de abusu. Si enim de medio auferre oporteret quaecumque occasio esse possunt abusus, nulla profecto res existeret, quamtumvis sancta, immo et necessaria, quae, ob ratiunculam adversariorum, conservari posset. (1)

(1) " Ma sarà dunque eterna l'oppressione: giacchè, chi non vede come l'autorità abusi quel dritto? Chi non vede che imbrigliate le opinioni noi camminiamo alla stupidezza dei mussulmani, ed ogni principe può farsi un *Vecchio della montagna?* Non v'ha alcun dubbio: quanto è maggiore la forza e la santità di un dritto, tanto alla umana malizia riesce più agevole l'abusarlo. Ma se dall'abusarne volesse inferirsene l'abolizione, qual dritto sussisterebbe ormai più

519. *Obiectio II.* Scholarum directio et magisterium quod in illis exercetur, est munus quoddam publicum. Atqui publica munera sunt exclusive propria publicae auctoritatis. Ergo auctoritas hanc rem iure sibi attribuit.

Respondeo. *Dist. mai.;* quatenus sit ius quoddam exclusivum sive proprium auctoritatis civilis, *neg.;* alio quodam eoque legitimo sensu, *conc. Contradist. min., neg. conseq.*

Haec ratiocinatio vel est putida petitio principii, vel rem probandam nulla ratione probat. Si enim scholarum directio et magisterium propterea dicuntur *publica* munera, quia sunt quasi partes propriae auctoritatis politicae, nemo non videt, tamquam medium probationis assumi illud ipsissimum quod est in quaestione ac meritissime negatur. Poterit etiam hoc munus *publicum* appellari triplici alio sensu, sed inde nullatenus emungere licet monopolium de quo agimus. Nam primo, idcirco publicum appellari potest, quia et est ad utilitatem omnium et omnibus volentibus offertur. Atqui constat innumera esse eiusmodi, quae non ideo sunt propria publicae auctoritatis, puta quae ex privata beneficentia proficisci queunt citra ullius iniuriam. Praeterea, publica etiam quandoque dicuntur aliqua eo quod necessaria sunt ut commune societatis bonum subsistat. Atqui rursus haec sola necessitas non potest esse ratio quamobrem politica au-

---

sulla terra? Autorità, proprietà, paternità, coniugio, religione, tutto, in una parola, serve di strumento alle passioni; tutto per conseguenza dovrà abolirsi. Nel che, sia detto a lode del vero, il comunismo è più logico dei suoi avversarii miscredenti, traendo tutte le conseguenze dei loro principii: se è lecito ribellar colla penna e colla lingua, non è men lecito col pugnale e col cannone: se l'autorità deve abolirsi perchè si abusa, per la stessa ragione deve abolirsi la proprietà. Che se questa conseguenza spaventa oggidì ogni animo retto, per qual motivo si pretenderà adottarne il principio per distrugger il dritto con cui ogni società difende la propria esistenza? È questa la natural proprietà d'ogni arma: la spada può stare in mano di un militare e di un sicario: abolir la spada sarebbe certamente un ottimo rimedio contro i sicarii, ma il soldato poi come combatterebbe? „ Taparelli (*Ordini Rappresentativi*, Parte I. n. 506.).

ctoritas tamquam propria sibi arroget quaecumque sunt eiusmodi : sic enim necessario incidendum foret in positivismum iuridicum quem alibi reprobavimus [202 sqq.], de medio sublatis omnibus iuribus sive individualibus, sive domesticis. Postremo, scholarum directio et magisterium ut munus publicum eo sensu accipi potest, quatenus gubernatores reipublicae non sint peioris conditionis ac privati, ac propterea ipsi etiam habeant ius constituendi scholas publicas, ad quas liberum sit adire vel proprios liberos mittere. Id certe verum est, sed minime inde efficitur, ut soli gubernatores iure illo fruantur, multoque minus possint eo uti cum tyrannica laesione iuris patriae potestatis ad educationem prolis.

Instabis. Gubernatores reipublicae ius habent publicis muneribus praeparandi idonea subiecta. Atqui ad hanc praeparationem conducit monopolium civile in materia doctrinae. Ergo tale monopolium iure potest induci.

Respondeo I. *Nego consequentiam.* Qui enim sic arguit, necessario supponit, ex fine honesto fieri posse quaecumque ad illius consecutionem iudicantur opportuna. Hoc autem falsissimum est; non enim fieri possunt mala ut eveniant bona. Licet itaque politica auctoritas habeat ius praeparandi idonea subiecta publicis muneribus, non idcirco tale ius exequi potest per quaecumque media, utcumque in se iniusta, vel aliis, praeter talem praeparationem, finibus a republica obtinendis contraria.

Respondeo II. *Dist. mai.;* ita ut iura civium non laedantur, et praecipuus finis civitatis prae oculis habeatur, *conc.;* secus, *neg. Contradist. min., neg. conseq.* Finis ad quem schola potissime instituitur, non est formare pueros ad publica munera sed ad probitatem et aptitudinem variis vitae conditionibus respondentem. Ad hunc vero finem assequendum non prodest sed obest maxime monopolium civile. Accedit manifestissima iniustitia quae sic committitur et quam in probatione thesis exposuimus.

Instabis rursus. Hoc monopolium inservit progressui scientiarum et diffusioni doctrinae, immo est medium ad hoc plane necessarium. Atqui talia media iure adhibentur a publica auctoritate.

Respondeo. *Nego maiorem.* Falsitas huius propositionis imprimis manifestissima experientia constat nationum nobilissimarum, in quibus sine tali monopolio nihil omnino deperit de scientiarum progressu et diffusione doctrinae, ut videre licet in Belgio, ubi plenissima viget scholarum libertas. Mira est contradictio adversariorum, quando ex hoc etiam titulo cohonestare volunt libertatem preli, quasi scilicet magisterium exerceatur ore tantum et ex cathedra, non vero scriptis et sine cathedrae solemnitate! Immo addere oportet, istiusmodi monopolium impedimento potius esse scientiarum progressui et propagationi. Imprimis enim, ad utrumque obtinendum, magistri privati et religiosi longe aptiores ut plurimum inveniuntur, quam publici officiales, utpote qui plerumque lucro proprio, ac partibus factionibusque addicti sunt potius, quam sincero zelo veritatem in omnes diffundendi. Praeterea, directio, quam, tali monopolio instituto, sibi usurpat auctoritas, vix habetur quin et materiae tradendae inepte ut plurimum seligantur atque ordinentur, et pro fine praecipuo magisterii spectetur potius adaugere numerum sectatorum alicuius factionis dominantis quam vera educatio civium ad morum honestatem exacta et ad varios vitae status accommodata. Postremo ipsa maior uniformitas quam monopolium in singulis scholis obtinet, nocumentum affert, ut recte notavit cl. Van der Aa (*lib. cit.* prop. 183.). *Uniformitas illa*, inquit, *progressum potius impedit, nam nullus ita manet stimulus cur alias novas methodos aliquis ientet vel perficiat; vel si quando universa lege tentantur, hoc nonnisi cum periculo fiet ut novum sit melius.*

Urgebis denuo. Plures parentes inveniuntur qui institutionem suorum liberorum negligunt. Ergo ut tali desidiae remedium afferatur, expedit eos adigere ut natos mittant ad scholas publicas.

Respondeo. *Nego consequentiam.* Ex recitato enim antecedente id solum consequitur, parentes esse adhortandos ac variis modis alliciendos, ne suo officio desint in hac parte, minime vero esse cogendos cum tanta iactura bonorum quam secum affert hoc monopolium. Secus

nullum existeret ius quod publica auctoritas cuilibet auferre non posset, quandoquidem quocumque iure nonnulli abutuntur ne impleant officia cum eo coniuncta.

520. ***Obiectio III.*** Possent scholae ab auctoritate publica sic ordinari, ut in eis magistri nihil loquerentur de rebus ad religionem et mores pertinentibus, atque hoc modo educationem religiosam et moralem parentibus et Ecclesiae relinquerent. Atqui, scholis ita constitutis, nulla videtur fieri iniuria nec parentibus nec religioni. Ergo, saltem ex hac parte, monopolium Status reprobari non debet.

Respondeo. *Nego maiorem et minorem.* Falsum est primo, posse reipsa dari istiusmodi scholas *neutras*, in quibus sermo de religione non incidat. Ipsi pueri minime doceri queunt quoad elementaria rudimenta ethnographiae, geographiae et historiae, quin multa dici debeant ad religionem et moralitatem pertinentia. Insuper, utcumque severissime prohiberi supponatur, ne quid aperte contra religionem catholicam in praelectionibus doceatur, fieri non potest quin magistri hebraei, protestantes et increduli multas occasiones arripiant insinuandi, quae fidei opponuntur, quaeque eo magis noxia evadunt et periculosiora quo latentius, blandi veneni instar, mentibus iuvenum propinantur. Falsum est secundo, nullam iniuriam fieri parentibus eos cogendo, ut ad istiusmodi scholas suos liberos mittant, tum quia ipsi liberi in hoc esse debent, ut ostensum est, tum quia moraliter fieri minime potest quin istiusmodi magisterio puerorum et puellularum animi pervertantur ob ipsam indifferentiam qua vident pertractari quae ad religionem pertinent. Confer quae alibi notavimus contra Rousseavium [393, II]. Tertio denique, falsissimum est, iura religionis intacta manere, publicis scholis ita constitutis. Imprimis enim maxima est impietas, quod Deus quasi exulet a scholis, cum omnis cognitio recte comparata huc potissimum spectare debeat ut principium et finis totius veritatis, Deus nempe, rite agnoscatur. Praeterea, vel in talibus scholis principia morum iuvenibus inculcantur, vel non. Si hoc posterius fiat, deerit in magisterio et educatione quod eius quasi

anima esse debet, informatio scilicet ad virtutem. Si primum, ergo moralitas edocebitur a Deo independens, quod quidem et fieri reapse non potest, et si specie tenus fiat, iniuriosum religioni est.

Instabis. Poterunt saltem parentes cogi ut filios suos mittant ad scholas, in eum finem tantum, ut artem legendi et scribendi ediscant, ita tamen ut minime obligentur eos mittere ad has scholas prae illis, sive privatae sint, sive publicae.

Respondeo. *Nego instantiam.* Etiam hoc est iniuriosum libertati parentum et civium. Ars quoque legendi et scribendi est de genere illorum bonorum quae necessaria sunt multitudini, non vero singulis; et sine utraque potest quis esse optimus civis. Ceterum, si parentes viderint perutile fore proli ut talem artem ediscant, non est dubium quin sponte nitantur efficere ut liberi in ea instituantur: publica vero auctoritas muneri suo plane satisfaciet, si media suppeditet quibus institutio illa facilius obtineatur, quemadmodum efficiebat Ecclesia ante inventionem preli, quando scilicet in omnibus fere monasteriis habebantur scholae, quae non solum nobilibus et divitibus, sed pauperioribus quoque patebant, ut ex historia Ecclesiastica manifestum est.

SECTIO VII.

De iure associationis.

521. **Diversa genera associationum.** *Associationis* nomine in praesenti intelligimus ea minora consortia, quae in civili societate efformantur cum speciali quodam sociali vinculo constituta diverso a generali vinculo quo cives omnes, qua tales, invicem adstringuntur quoad finem civitatis obtinendum. Hae possunt esse *legitimae* et *illegitimae.* Vocamus legitimas, quae ius habent ad existendum, adeoque tamquam verae societates censentur in sensu morali et iuridico. Sunt contra illegitimae, quae

tali iure minime fruuntur, et ideo sociale vinculum, quo earum membra forte invicem connectuntur, non est debitum illud quod est proprium iustitiae legalis, sed factum dumtaxat alicuius communis conspirationis qua feruntur in finem quem sibi praestituunt. Tales sunt, exempligratia, coetus latronum, qui assimilantur regno illi de quo loquitur Christus Luc. xi. 17... Confer quae dixi [210]. Associationes legitimae quae in civitate iure formantur, in duplici sunt differentia. Aliae sunt quasi *homogeneae*, cum societate nempe civili, aliae vero *heterogeneae*. Priores proprium quidem habent organismum, per se tamen respiciunt, tamquam finem, bonum quoddam particulare, quod, ut pars in toto, comprehenditur intra sphaeram bonorum ad quae obtinenda sociale consortium naturaliter est institutum. Tales sunt societates multiplices commerciales, litterariae, nummariae, etc. Hae propterea suapte natura subiiciuntur communi ordinationi publicae auctoritatis. Aliae contra non solum proprio sociali organismo fruuntur, sed praeterea, servatis communibus legibus quibus cives omnes adstringuntur, suam operam conferunt in finem supernaturalem et divinum, qui proinde alterius ordinis est a fine quem per se respicit humana societas. Huc spectant familiae *religiosae*, in quibus fideles, qui cupiunt, determinatis legibus sub peculiaris auctoritatis ab Ecclesia dependentis regimine perfectioris vitae genus profitentur.

522. **Triplex habitudo politicae auctoritatis respectu talium associationum.** Si consortia recensita comparentur cum auctoritate publica civitatis, inter hanc et illa relatio triplex esse potest. Prior est, quando auctoritas publica talia consortia, prout in propria unitate subsistunt, iuridico actu agnoscit ut personas quasdam morales, iisque ut talibus tutelam suam impertit. Altera habitudo praecedenti prorsus opposita existit, si hae associationes positiva lege prohibeantur, utpote periculosae et in discrimen adducentes commune bonum civitatis quod publica auctoritas tueri debet. In hoc casu, supposita iustitia istiusmodi prohibitionis, non solum nulla iura civilia his coetibus conveniunt, sed praeterea vis

coactiva legum merito exerceri potest in eos, qui nomen ipsis dederint, quando hoc publice constiterit. Tertio denique, fieri quandoque potest, ut publica auctoritas in aliquod eiusmodi consortium negativo quodam modo se habeat, sic videlicet ut illud neque positive agnoscat, neque prohibeat. Tum vero talis coetus coram publico magistratu perinde se haberet quoad actus suos iuridicos, quasi non existeret. Minime tamen inde consequitur, membra, quae talem coetum componunt, privari a publica auctoritate posse communibus iuribus quae ceteris civibus conveniunt: hoc enim perinde foret ac eos punire, tametsi nullam legem transgrediantur, quod procul dubio iniquissimum est.

523. **Certa quaedam praemittuntur.** His notionibus suppositis, facile ex communibus principiis iuris naturalis haec stabiliri possunt, quoad iustitiam legum quae a civili potestate in hac materia fieri possunt.

I. Primo itaque manifestum est, esse omnino a veritate alienam eorum opinionem, qui libertatem associationum tamquam ius quoddam civium plane illimitatum defendunt ita, ut ad finem quemcumque, quibuslibet conditionibus initis, in talia consortia et quocumque numero ipsi coire possint. Haec enim licentia civibus facultatem faceret mutuo se adiuvandi per media iniquissima ad prosequendos fines scelestissimos cum omnimoda perturbatione totius ordinis socialis. Etiam in hac re mirari licet, quod illi ipsi qui tali licentiae patrocinantur, practice tamen plurimos et plane illegitimos limites coetibus quos oderunt apponunt, ut manifeste patet quoad tyrannicam rationem qua se gerunt adversus ordines religiosos ab Ecclesia approbatos. Ex quo patet, libertatem illam quam inflatis buccis isti praedicant, non aliud tandem esse nisi licentiam vitae vitiosae.

II. Ex alia parte manifestum ex aequo est, inter naturalia iura merito connumerari hanc libertatem, si eo sensu accipiatur, ut civibus liceat pro lubitu in particularia consortia coire, quae per media honesta prosequantur finem honestum et aliis innocuum. Hoc enim aperte includitur in naturali iure independentiae quod unicuique

convenit, ut inter diversa media, quibus licite tendere potest ad suum ultimum finem, illud seligat quod ei placuerit, quoties nullum alterius ius per talem optionem violatur. Haec est vera eaque legitima libertas, quam politica potestas non debet auferre sed tueri. Constat autem, inter haec media maxime connumerari mutuum auxilium quod per tales associationes obtinetur. Spectat etiam haec libertas ad ipsam naturalem constitutionem civitatis, quae, ut ante ostendimus [430], organica sit oportet, non mechanica. Huic vero libertati minime officit, quod nonnullae conditiones talibus coetibus a publica auctoritate imponantur, quae et in se iustae sint, et expedire iudicentur ut particulares fines, quos ipsi prosequuntur, in concordiam reducantur cum fine communi totius civitatis. Sic enim libertas non aufertur sed recte dirigitur. Id videre licet in diversis legibus quae ferri solent, ad societates commerciales quod spectat vel nummarias, puta quod computa et rationes suas faciant publicas, etc. Cavendum tamen est, ne, sub praetextu talis directionis ad commune bonum, publicus magistratus se ingerat in internam administrationem horum consortiorum. Sic enim ipse in se absorberet propriam auctoritatem qua haec consortia ad finem proprium diriguntur. Tali autem auctoritate destructa, ipsum consortium destruitur, et merum quoddam instrumentum politici magistratus evadit.

III. Quum impedimentum quod ab auctoritate apponitur exercitio descriptae libertatis a natura concessae, sit res de se odiosa, utpote restrictiva, ac saepenumero rationem poenae habeat, ut paulo ante innuimus, leges prohibitivae talium consortiorum iustae censeri minime possunt ob quamlibet suspicionem quam quis praetexeret ne forte per ea discrimini exponatur commune civitatis bonum. E contrario requiritur, ut necessitas apponendi istiusmodi impedimenta sit clara et patens. Secus nemo non videt quam tyrannicus despotismus in hac materia induci posset. Quocirca, quoties de tali necessitate minime constiterit, naturalis aequitas exigit, ut publica auctoritas particularia consortia quae a civibus efformantur, vel approbet vel saltem minime vetet, praesertim si et

honestas mediorum quae in his adhibentur, et ipsorum utilitas ad commune bonum promovendum et adaugendum sunt conspicua omnino et longa experientia comprobata.

IV. Associationibus sive sectis quae communi societatis bono manifeste adversantur, adeoque iuste prohiberi possunt, merito accensentur quae societates *secretae* hodie nuncupantur. Sic enim ineuntur, ut et finis particularis ad quem prosequendum membra sociantur, et media fere omnia secreta manere debeant. Qui eis adiunguntur, iuramento promittere solent non solum secretum se nunquam revelaturos, sed et omnibus viribus curaturos ut finem a societate intentum procurent, antequam etiam sciant, num ille finis bonus sit annon. Huc spectant conventicula sive sectae quae *massonicae* dicuntur. De eiusmodi sectis haec notat Leo XIII. " Quamvis nunc nolle admodum videantur latere in tenebris et suos agant coetus in luce oculisque civium, et suas edant ephemerides, nihilominus tamen, re penitus perspecta, genus societatum clandestinarum moremque retinent. Plura quippe in iis sunt arcanis similia, quae non externos solum, sed gregales etiam bene multos exquisitissima diligentia celari lex est... Praeterea, qui cooptati sunt, promittant ac recipiant necesse est, ducibus ac magistris se dicto audientes futuros cum obsequio fideque maxima; ad quemlibet eorum nutum significationemque paratos, imperata facturos; si secus fecerint, tum dira omnia ac mortem ipsam non recusare. Revera, si qui prodidisse disciplinam, vel mandatis restitisse iudicentur, supplicium de iis non raro sumitur, et audacia quidem ac dexteritate tanta, ut speculatricem ac vindicem scelerum iustitiam sicarius persaepe fallat. Atqui simulare ac velle in occulto latere; obligare sibi homines, tanquam mancipia, tenacissimo nexu, nec satis declarata causa: alieno addictos arbitrio ad omne facinus adhibere: armare ad caedem dextras, quaesita impunitate peccandi, immanitas quaedam est, quam rerum natura non patitur. Quapropter societatem, de qua loquimur, cum iustitia et honestate naturali pugnare, ratio et veritas ipsa convincit. „ (Encyclica *Humanum genus* d. 20 Aprilis 1884.)

Atque haec satis superque sufficerent pro declaratione et vindicatione *iuris associationis*, prout natura conceditur. Cogimur tamen aliquantisper adhuc immorari ob notissimam tyrannidem quae hac in re etiam exercetur ab his qui supra modum *liberales* se esse gloriantur.

THESIS XXXV.

Familiae religiosae, quae sub regimine Ecclesiae perfectioris vitae genus profitentur, non possunt a politico magistratu prohiberi, quin civium et Ecclesiae iura manifeste conculcentur.

524. ***Probatio I. partis.*** Ratio ducitur ex ipso genuino conceptu libertatis, cuius nomen semper in ore habent, qui atrocissimum bellum adversus has familias movere solent. Si qua enim datur legitima libertas, quam politica auctoritas non auferre, sed promovere potius ac tueri debet, ea est potissimum, qua cives sinantur sine ullius iniuria ea media adhibere, quibus meliores evadant ac facilius se et alios promovere possint ad consecutionem finis totius creationis. Ipsa enim societas civilis non est nisi medium a natura homini concessum ad hunc finem facilius consequendum, ac praecipuum bonum in quod ipsa eniti debet, est bonum virtutis [510]. Atqui certissime inter haec media praecipuum locum obtinent coetus sacri quos *familias religiosas* nuncupamus, siquidem in id directe intendunt, ut virtutem non utcumque sed in excellenti et heroico gradu sibi et ceteris procurent, ut ipsum nomen *religiosi status* significat. (1)

(1) " Quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiae nomen sibi vindicat illa virtus, quae temperat maximas delectationes. Religio autem... est quaedam virtus, per quam ali-

Confirmatur hoc dilemmate. Vel enim societas civilis, qua talis, veram religionem reipsa agnoscit et profitetur, quae in praesenti alia non est nisi Catholica, vel non. Si primum, necesse est, ut in his quae ad religionem pertinent, obsequatur Ecclesiae magisterio: hoc autem religiosas familias maxime commendat, et ad perfectionem vitae christianae ex Christi Domini instituto pertinere docet. Si posterius contingat, oportet civibus liberum relinquat, ut eum modum colendi Deum sequantur quem ipsi naturali legi conformem iudicaverint, prout exposuimus [506 seqq.], nec certe concipi potest maior et peior tyrannis, quam quae in ea re exerceretur, quaeque tot martyrum sanguine profligata fuit.

525. ***Probatio II. partis.*** Rem breviter ita perstrinxit Pius IX. in Encyclica *Quanta cura*. " *Ecquis non videt, planeque sentit, hominum societatem religionis ac verae iustitiae vinculis solutam nullum aliud profecto propositum habere posse, nisi scopum comparandi cumulandique opes, nullamque aliam in suis actionibus legem sequi, nisi indomitam animi cupiditatem inserviendi propriis voluptatibus et commodis ? Eapropter huiusmodi homines acerbo sane odio insectantur Religiosas Familias, quamvis de re christiana, civili, ac litteraria summopere meritas, et blaterant, easdem nullam habere legitimam existendi rationem atque ita haereticorum commentis plaudunt. Nam, ut sapientissime rec. mem. Pius VI. Decessor Noster docebat, — regularium abolitio laedit statum publicae professionis consiliorum evangelicorum, laedit vivendi rationem in Ecclesia commendatam tamquam Apostolicae doctrinae*

---

quis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice *religiosi* dicuntur qui se totaliter mancipant divino servitio quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit super Ezech. homil. 20. *Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.* In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaereat, sicut ex supradictis patet q. 184. a. 2., et secundum hoc religio perfectionis statum nominat. „ S. Thomas (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 186. a. 1.).

consentaneam. laedit ipsos insignes Fundatores, quos super altaribus veneramur, qui nonnisi a Deo inspirati eas constituerunt societates. — . His verbis quatuor continentur argumenta quibus manifesta fit veritas quam tuemur.

I. Id quod reipsa movet religiosarum familiarum adversarios ad eas insectandas, est insatiabile odium quo rem christianam et catholicam prosequuntur. Hi enim coetus nobilissima sunt instrumenta, quibus Ecclesia utitur ad divinum cultum et salutem animarum securius et perfectius promovendam, ac merito assimilantur selectae cuidam militiae sacrae, quae fidei armis ipsam Ecclesiam ubique terrarum defendat et amplificet. Insuper, individua quae divino cultui ita se mancipant, ipso suae vitae exemplo constituunt veluti quaedam propugnacula virtutis, et castimoniae praesertim, adversus vitiorum conatus et illecebras. Nihil mirum proinde, si religiosa instituta odium patiantur eorum qui societatem religionis ac verae iustitiae vinculis solutam volunt, neque aliam felicitatem ei pro fine assignant nisi ut accumulentur opes ad indomitas cupiditates sensuum explendas. Atqui nihil religioni et Ecclesiae iniuriosius tali odio et quasi rabie concipi potest.

II. In lege Evangelica duplex est vitae genus, alterum *commune*, alterum *perfectionis*. Illud consistit in observantia mandatorum, et est de necessitate salutis: hoc vero mandatis superaddit observantiam consiliorum, et ab ipso Christo positum est in libera optione cuiusque fidelis. Haec propterea libertas est de iure divino, nec est in potestate hominum illam utcumque violare. Id autem efficitur prohibendo et vexando eos qui familiis religiosis nomen dare volunt; sic enim practice impeditur, quominus quamplurimi Christo ad vitae perfectioris genus vocanti obtemperent. Iura itaque fidelium, atque adeo ipsius Ecclesiae, quae est ipsorum mater, violantur et quidem in re gravissima.

III. Ecclesia instituendo et approbando hos coetus sacros nihil aliud efficit nisi appositis legibus determinare modum quo observantia consiliorum accommodate ad temporum, locorum et personarum adiuncta stabili et

congrua ratione executioni demandetur. Etiam hoc ius, ferendi scilicet et approbandi istiusmodi leges, est immediate divinum: est siquidem pars sacrae gubernationis quae a Christo commissa est Ecclesiae. (1) Non est itaque in potestate hominum exercitio huius quoque iuris impedimentum afferre. Id autem manifeste efficitur a publico magistratu qui tales familias suis legibus prohibet vel persequitur. Hoc itaque titulo etiam Ecclesiae iura per talem agendi rationem conculcantur.

IV. Postrema iniuria quam meminit Pius VI. et Pius IX., est directe in eos viros seu mulieres, qui, Deo inspirante, eas familias constituerunt et maxima ex parte venerationi nostrae ab Ecclesia proponuntur. Iniuria enim quae fit membris familiae, nequit non redundare in eius caput, praesertim si eo tendat ut tota familia destruatur. Huic impietati adde animum ingratissimum qui sic ostenditur. Nam, ut cetera omittam, illis Patriarchis et familiis ab ipsis constitutis debetur, quod barbarorum coluvies scientias, artes et mores non penitus oppresserit,

---

(1) Ad rem M. Liberatore. " Negli Ordini religiosi si possono considerare due cose: l'osservanza de' consigli evangelici e l'organizzamento sociale. La prima è d'istituzione divina, perchè è uno dei due generi di vita proposti da Cristo ai fedeli... L'altra cosa, cioè l'organizzamento sociale, è d'istituzione ecclesiastica. Cristo non determinò la forma, sotto la quale dovessero osservarsi i consigli evangelici, ma lasciò una tal determinazione alla Chiesa. Essa la determinò colla istituzione degli Ordini religiosi; in cui quei consigli si professassero colla stabilità e pubblicità di voti solenni, in vita comune, sotto la direzione di Padri spirituali. Il diritto d'istituire siffatti Ordini è essenziale alla Chiesa; perchè fa parte della sua potestà ordinatrice della vita cristiana. È affare questo del tutto spirituale; e il governo civile non può arrogarsene ingerenza veruna: egli metterebbe la falce in messe non sua. Molto meno può contrariarlo o limitarlo senza offendere gravemente l'autorità della Chiesa. Egli ha soltanto il dovere di rispettarlo. „ Ac paulo inferius in nota. " Muove a nausea il Minghetti, allorchè nella sua opera *Stato e Chiesa* (pagina 123 e segg.) descrive le strane ingerenze, che sopra gli Ordini religiosi attribuisce allo Stato. E costoro millantano l'indipendenza che il liberalismo restituisce alla Chiesa colla famosa formola: *Libera Chiesa in libero Stato!* „ (*Diritto Pubblico Ecclesiastico*, cap. 3. art. 3.)

sed contra ipsimet irruentes barbari sensim sine sensu innatam ferociam deposuerint et ad praesentem culturam deducti fuerint.

Solvuntur difficultates.

526. ***Obiectio I.*** Religiosi coetus, utpote civili societati heterogenei, finem prosequuntur a proprio fine civitatis plane diversum. Ergo societatem civilem dividunt ac distrahunt a proprio scopo. Quod autem est eiusmodi, merito prohibetur a publica auctoritate.

Respondeo. *Dist. mai.;* quemadmodum perfectum differt ab imperfecto et supernaturale a naturali, *conc.;* quemadmodum differunt inter se quae sunt contraria vel plane disparata, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ut pluries notavimus cum Aristotele [510], tota activitas socialis huc potissimum spectare debet, ut cives morigeri evadant. Hunc vero finem religiosae familiae non solum enixe sectantur, quin superna gratia adiutae ad altiorem ordinem provehunt, quatenus se et alios omni ope adiuvant ut virtutem in heroico gradu exerceant accommodate ad vitae aeternae consecutionem ad quam nati sumus. Civitas e converso, si spectetur secundum ea tantum quae per se ipsi conveniunt, virtutem prosequi non potest nisi intra ambitum virium naturalium, quae procul dubio, etiam in ordine ad finem naturae proportionatum, sunt debiles omnino, ut manifesta et quotidiana experientia testatur. Haec propterea diversitas quae cernitur inter finem proprium religiosorum coetuum et finem civitati connaturalem, tantum abest ut civitatem in se ipsam dividat et quasi discerpat, quin potius eam in sua unitate corroborat; quandoquidem mirum est quantum posterior finis a priore, sicut natura a gratia et ratio a fide firmetur ac perficiatur.

Obiectio II. Illi saltem coetus religiosi qui vitae contemplativae addicti dicuntur, ut Carthusienses, nullam operam conferre videntur in commune aliorum bonum. Ergo hos saltem quasi membra inutilia impedire licebit.

Respondeo. *Nego antecedens.* Hi multo utiliorem operam conferunt ad verum bonum civitatis promovendum quam illi qui haec obiiciunt. Nam primo, qui seipsum perficit, eo ipso bene meretur de corpore sociali cuius est membrum, ut suo loco notavimus cum S. Thoma [99]; perficit enim partem, cuius bonum in perfectionem totius minime redundare non potest. Atqui nulla est maior perfectio quam quae sita est in contemplatione rerum divinarum, ut S. Thomas ex doctrina Aristotelis late ostendit (*Summa th.* 2. 2ae q. 182. a. 1.). Secundo, qui his coetibus dant nomen, reliquos exemplo saltem, ad virtutem informant; tum praeterea assiduis precibus opem divinam implorant in societatem universam, eosque potissimum qui eam gubernant. Hac de causa Constantinus Magnus eiusque filii orationibus B. Antonii Abbatis per litteras se commendare solebant, nec nisi atheus hanc rem vel irridere vel societati inutilem existimabit. Tertio, inter officia civitati naturaliter imposita praeeminet, ut ante demonstravimus [499 sqq.], debitum religiosi cultus, quo ipsa sociali actu agnoscat Deum ut sui auctorem atque ultimum finem. Quare ei summopere gratum esse debet, si intra ipsius membra connumerentur personae Deo penitus mancipatae, quae ceterorum quasi nomine divino cultui unice vacent, eodem sane, quin et potiori iure, ac ipsi minime displicet quamplurimos habere cives qui vel mercaturae vel agriculturae vel litteris humanis aliisque rebus consimilibus totam suam vitam insumant.

Obiectio III. Istiusmodi coetus, utpote *manus mortuae*, ut dici solet, materiali prosperitati reipublicae adversantur. Atqui publica auctoritas habet ius et officium prospiciendi huic prosperitati. Ergo poterit eos prohibere, si id expedire iudicaverit.

Respondeo I. *Nego consequentiam.* Haec nulla est duplici de causa. Nam etsi aliqua iactura materialis prosperitatis societati obveniret ex religiosis familiis, ea tamen abunde sarciretur emolumento bonorum ordinis longe superioris, moralis scilicet et intellectualis, quae ab illis coetibus procurantur. Societas autem civilis neque unice neque praecipue a natura ordinatur ad faciliorem assequutionem

prosperitatis materialis, ut pluries dictum est. Praeterea, idcirco religiosae familiae tali prosperitati aliqua ratione adversari censentur, quia neque negotiationi sunt deditae, nec bona, stabilia praesertim, quae possident, in facili et lucrosa mercium commutatione impenduntur. Atqui contra omnem aequitatem et naturalem iustitiam est ob talem causam eas prohibere, quasi scilicet civilis societas non foret nisi coetus mercatorum, atque omnes ad mercaturam exercendam nati essemus.

Respondeo II. *Nego maiorem.* Materialis prosperitas nationis non ex solo commercio metienda est, sed maxime ex facili communicatione propriorum bonorum, praesertim pro utilitate egentiorum, qui maiorem partem populi constituunt. Porro res compertissima est, nulla alia existere bona quae sint magis communia et a pluribus participentur, pauperibus praesertim, quam quae possidentur a coetibus religiosis. Quod vero, ad invidiam creandam, *manus mortuae* appellentur, vel calumnia est, vel non probat quod probari debet. Vel enim ideo sic dicuntur, quia bona quae tenent, in alios non diffundunt; et hoc falsissimum est. Haec enim evadunt longe magis communia quam quae in mercaturam impenduntur, quaeque in paucos magis industrios mercatores congeri solent. Vel *manus mortuae* appellantur, quia stabiles proprietates quas possident, nequeunt a possessoribus alienari. Etiam hoc falsum est; talis enim alienatio, servatis conditionibus ab Ecclesia praescriptis, fieri potest et saepe fit. Praeterea, minime inde consequitur detrimentum publicae prosperitatis materialis, tum quia haec non ex solo commercio dimetienda est, ut diximus, tum quia ipsum commercium maxime florere potest, etsi proprietates multae sic familiis aliquibus adhaereant, ut in alterius dominium transferri nequeant, prout conspicere licet in natione Britannica.

Obiectio IV. Saltem videtur concedenda civili auctoritati potestas inquirendi et probandi, utrum haec vel illa religiosa familia finem consectetur utilem an noxium communi civitatis bono, et quibus determinatis mediis utatur ad consecutionem praedicti finis; adeoque poterit

prohibere eam familiam cuius finis et media ipsi non placuerint.

Respondeo. *Nego instantiam.* Hic agendi modus est plane tyrannicus et iniustus non una de causa. Etenim primo, nihil est magis conspicuum omnibus, ac magis remotum a secretis machinationibus societatum clandestinarum, quam finis et ratio vitae harum familiarum. Inquisitio itaque illa quae in religiosos coetus exigitur a politico magistratu, non est nisi mera quaedam occultatio pravae voluntatis approbandi vel reprobandi quos pro libitu voluerit. Sufficit politicae potestati, ut in his coetibus nihil deprehendat contrarium fini proprio civitatis, cum praesertim nemo malus praesumi debeat, nisi probetur, ut notum fert adagium. Secundo, ut initio notavimus [523, II], non debet publica auctoritas, sub praetextu communis directionis ad bonum civitatis, se ingerere in internam administrationem particularium consortiorum, quemadmodum neque in ordinem domesticum. Id autem efficeret tum examine, tum approbatione aut reprobatione quam in re praesenti sibi arrogaret. Tertio et praecipue, approbatio finis et regularum quae unicuique ordini religioso sunt propriae, ad potestatem ecclesiasticam pertinet exclusive, utpote res ordinis omnino spiritualis et supernaturalis. Politica proinde auctoritas hac in re est iudex omnino ineptus, utpote debita carens iurisdictione ad causam agnoscendam et sententiam ferendam.

Atque haec sufficiant de hac quaestione. Multo plura dicenda forent, si theologos ageremus. Interim vide, si lubet, pulcherrimum Opusculum B. Thomae, cui titulus: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu Religionis* (Editio Parm., To. XV. Opusc. III): ibi enim plurima alia sophismata soluta invenies quae hac nostra aetate etiam passim refricantur.

SECTIO VIII.

Quaestiones reliquae de muneribus politicae auctoritatis breviter expediuntur.

527. Huc usque egimus de priori et principali munere politicae auctoritatis, quod in legifera potestate continetur. Agendum est modo de reliquis. Ne plus aequo excrescat haec tractatio, et quia ex praestitutis principiis facile definiri poterunt quaestiones quae supersunt, eas capitulatim hac unica sectione comprehendimus.

Quaer. I. **In quo sita sit propria functio iudiciariae potestatis.**

Respondeo. Quemadmodum initio diximus [478], haec potestas se habet in corpore seu persona sociali ut conscientia moralis in individuo: quandoquidem eius proprium munus est auctoritative determinare, quoad casus particulares, quae generatim in lege sociali constituta fuerint. Ceterum, ut propria ratio istiusmodi iudicialis sententiae penitius intelligatur, tria haec animadvertas.

I. Quamvis iustitia, ut quae est ad alterum, debeat quasi anima informare omnes omnino functiones socialis auctoritatis, ea tamen speciali quadam ratione relucere debet in iudiciaria potestate. Iustitia enim legum, ut hae in codice consignantur et asservantur, manet quodammodo mortua quamdiu per iudicia ad peculiaria adiuncta non applicantur. Executio etiam, quae est tertia functio politicae potestatis, eatenus iustitiae decore splendescit, quatenus his iudiciis conformatur. Hac de causa nomen iudiciariae potestatis quasi proprium praesenti muneri attribuitur. *Iudicium* enim significat quamdam definitionem sive determinationem iuris sive iusti. Ad rem S. Thomas. " Iudicium proprie nominat actum iudicis, in quantum iudex est. Iudex autem dicitur quasi *ius dicens;* ius autem est obiectum iustitiae. . . Et ideo iudicium im-

portat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in 5. Ethic. c. 4. dicit, quod *homines ad iudicem confugiunt, sicut ad quamdam iustitiam animatam.* „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 60. a. 1.)

II. Descriptum iudicium, prout a sociali auctoritate proficiscitur, differt plane a sententia recta quae in materia iustitiae fertur a privatis. De se enim habet vim cogentem, qualis competit auctoritati. Hinc rursus B. Thomas. " Sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in 10. Ethic. c. ult., ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis; alioquin iudicium non esset efficax. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 67. a. 1.) Talia iudicia proinde nec mera functio logica, nec merus arbitratus censeri possunt. Primum enim existit in omni privato, quoties recte quidem iudicat in materia iustitiae, obligationem tamen ipse suo iudicio nullam inducit sed solum detegit. Arbitratus autem obligationem quidem inducit, sed absque ulla auctoritate et imperio eius qui in tale officium eligitur. Arbitratus enim est iudicium privati, quem contendentes eligunt ut controversiam, quam inter se habent, ex aequitate componat: quare non tenentur ad tale iudicium exequendum nisi ex fide sibi invicem data.

III. Quoniam statuta legum duo continent, nimirum rectam ordinationem eorum quae a civibus fieri aut vitari debent quoad finem civitatis obtinendum, et congruam sanctionem poenarum in eos qui contra deliquerint, hinc utrumque etiam spectat ad iudiciariam potestatem, quae propterea duplicem habet materiam circa quam sententiam pronuntiet. Solent porro iudicia *civilia*

communiter appellari, si versentur in iuribus definiendis quae in casibus particularibus collidi forte videantur, et componendis litibus quae inde frequenter exoriri solent inter cives. Contra, *criminalia* dicuntur, si pro obiecto habent cognoscere delicta quae adversus statutas leges commissa sunt, ac poenam ab iisdem legibus taxatam pro diversa qualitate delinquentium definire et iniungere.

528. *Quaer. II.* **Quotuplici ratione iudicium reddatur illicitum?**

Respondeo, id evenire posse triplici de causa. Ut enim dictum est, tale iudicium est proprius iustitiae actus: debet praeterea procedere ex auctoritatem sive iurisdictionem habente: denique regi oportet secundum prudentiae dictamen, ut quae medium praefigit omnibus virtutibus moralibus. Quidquid propterea trium istorum defuerit, iudicium erit vitiosum et illicitum. Tale igitur erit, ait Angelicus: " uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiae; et sic dicitur iudicium *perversum* vel *iniustum:* alio modo, quando homo iudicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur *iudicium usurpatum:* tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves coniecturas; et sic dicitur iudicium *suspiciosum* vel *temerarium.* „ (*Summa theol.* 2. 2ae q. 60. a. 2.)

Ut hoc tertium vitium vitetur instituitur iuridicus processus ad causam rite cognoscendam. Huc spectant interrogatio testium, orationes advocatorum, etc. Recenti hac aetate in eumdem finem adhiberi coepti sunt, in causis criminalibus, quos *Iuratos* appellant, ut secundum propriam convictionem pronuntient, auditis testibus, de existentia facti et culpabilitate accusati, neque ullam rationem reddere teneantur de proprio iudicio. Licet procul dubio existimare, istiusmodi institutionem non multum expedire pro conveniente iustitiae administratione, quae debet esse, ut diximus, proprius quasi character iudicialis potestatis. " Equidem, ait A. Ballerini, contra se habet (Iuratorum institutio) iudicium et praxim omnium retro saeculorum. Insuper cum rectum iudicium a peritia

demum et integritate iudicantium dependeat, num sperare hoc licebit ab istis iuratis, potius quam ab ordinariis iudicibus? Recole quae in Anglia gesta sunt circa eos, qui adversus vitam Imperatoris Gallorum nonnullos ante annos moliti sunt. Huius anglicae institutionis incommoda et absurda habes a *Saint-Paul* egregie exposita. „ (*Compendium th. Moralis*, vol. 2. n. 5.)

529. *Quaer. III.* **Qualis interpretatio legum iudicibus permittatur?**

Respondeo I. Eis procul dubio conceditur imprimis ea interpretatio legis, quam plures *comprehensivam* vocant. Haec viget, quando casus de quo agitur, recte contineri intelligitur in significatione naturali vel iuridica quam verba legis prae se ferunt, tametsi non adeo clare ut nulla interpretatione opus sit. Ratio manifesta est. Secus enim potestas iudiciaria magna ex parte foret supervacanea, siquidem lites inter cives, ad quas componendas talis potestas a natura conceditur, plerumque oriuntur ex dubiis practicis quae enascuntur, quoties scilicet ambigitur, utrum hic vel ille casus in lege contineatur an non.

Respondeo II. Licita est quoque iudicibus interpretatio *extensiva*, deficiente nimirum alia lege clariore qua exorta quaestio definiatur. Sic vocatur interpretatio, quando casus de quo dubitatur, minime invenitur expressus in lege, elucet tamen aliqua ratio, quare praecipiatur vel prohibeatur, plane consimilis ei ob quam alii casus expressi in lege praecipiuntur vel prohibentur. Iudex enim debet secundum leges iudicare. Ergo ubi defuerit lex expressa, optime se gerit, si rem definiat attendendo ad rationem qua motus fuit legislator ad res consimiles praecipiendas vel prohibendas. Accedit, quod legislator humanus nequit omnia praevidere, suisque legibus inserere: hinc oportet ut particulares casus, a lege expresse non praevisi, iudicio et prudentiae eorum relinquantur qui consimiles controversias componere debent. Haec ratio exprimitur in Iure Romano *L.* 12, 13. *D. De Legibus*, ubi Iulianus et Ulpianus sic inquiunt. *Non possunt omnes articuli singillatim aut legibus, aut senatus-consultibus comprehendi: sed cum in aliqua causa sententia*

eorum manifesta est, is, qui iurisdictioni praeest, ad similia procedere, atque ita ius dicere debet. Nam, ut ait Pedius, quotiens lege aliquid unum vel alterum introductum est, bona occasio est, cetera, quae tendunt ad eamdem utilitatem, vel interpretatione, vel certe iurisdictione suppleri.

Respondeo III. Postremo, licet etiam quandoque iudicibus interpretatione uti *restrictiva*, sive *epikeia*, qua scilicet ex aequo et bono casus aliquis particularis in lege, de se generali, ex mente legislatoris non contineri declaratur. Hoc autem rationabiliter fit quando, si littera legis servaretur in casu aliquo particulari, aliquid vel iniquum, vel nimis durum et acerbum consequeretur, quod propterea contra ipsum finem legis et mentem legislatoris esse merito praesumi potest. Ad rem B. Thomas. " Sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali vel semper, vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Unde Iurisperitus (Modestinus, *L.* 25. *D. De Legibus*): *Nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret; et si considerasset, lege determinasset. „ (Q. cit. a. 5. ad 2.)

In his autem omnibus observandum est, sententiam iudicis efficere quidem ius, atque adeo obligationem inducere quoad causam particularem quae sic dirimitur: minime tamen censeri potest tamquam interpretatio authentica legis. Haec enim, ut notavit Suarez (*De Legibus*, lib. 6. c. 1. n. 1, 3.), fieri debet auctoritate illius qui potest legem condere, ac praeterea oportet ut habeat omnes legis humanae conditiones, ac proinde sit more consueto aliarum legum promulgata.

530. *Quaer. IV.* **Quae sint propriae dotes potestatis iudiciariae?**

Respondeo, eas facile colligi posse ex proprio eius

munere quod initio descripsimus [527]. Tres sunt potissimae.

Prior est *scientia iuris*. Quum enim ad eam spectet leges quoad peculiares casus occurrentes rite determinare, necessaria est ampla cognitio ipsarum legum. Unde iudices, qui ex magna imperitia male iudicant, ex iustitia tenentur resarcire damna quae parti laesae ex tali iudicio obveniunt. Hic vero observandum est, hanc scientiam minime coarctandam esse ad solas leges positivas, sed comprehendere debere sufficientem notitiam iuris naturalis, ut quod est fundamentum omnium aliarum legum humanarum. Quare rursus B. Thomas. *Lex scripta sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi. . . Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est* 1. 2ae q. 95. a. 2. *Et ideo secundum eas non est iudicandum.* (l. c. ad 1.)

Altera est *prudentia*. Huius enim virtutis proprium officium est dirigere mentem in recto iudicio quoad casus particulares in agibilibus. Proprium autem iudicis est iustam sententiam proferre in causa particulari. Accedit quod talis sententia saepenumero ferri non potest sine magna sagacitate, qua detegantur fraudes propemodum innumerae quae in discussione causae obrepere possunt ex parte testium, advocatorum, iuratorum, etc. Patet autem magna prudentia ad eas detegendas opus esse.

Tertia denique est animus vere *integer et incorruptus*, qui nullis neque blanditiis neque muneribus a iustitiae tramite possit abduci. Ut enim paulo ante retulimus ex Aristotele: *Ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustitiam animatam.* Nihil autem magis opponitur aequalitati iustitiae, quam venalitas, ut ex communi sensu constat. Curandum vero est, ut iustitia iudiciorum sit manifesta, et brevissimo tempore, quoad fieri potest, obtineatur. Si enim sententiarum iustitia notoria non fuerit, hae facile contemnuntur: sin vero lites nimium protrahuntur, iura civium diu effectu carent, et expensae in

immensum augentur, magna utriusque partis contendentis pernicie.

531. *Quaer. V.* **Quae sint partes ac dotes executivae potestatis?**

Respondeo. Quandoquidem munus proprium huius potestatis, ut diximus [478], est auctoritative efficere ut praescripta legum et iudiciorum executioni mandentur, hinc quaecumque sunt per se necessaria ad hunc finem efficaciter obtinendum, tamquam propriae partes huius potestatis merito numerantur. Hae porro praecipue sunt quae sequuntur. Primo quidem huc pertinet magistratus seu officiales publicos constituere, eosque inter se ita connectere, ut alii subdantur aliis, iuxta varias administrationis partes, et ad aliqua capita revocentur quae supremae auctoritati immediate subsint. Secundo, huic potestati subest etiam aerarium publicum, seu proventus ex bonis publicis et tributis quae civibus imponuntur. Magnis enim expensis opus est ad socialis ordinis conservationem, quam curare debet executiva potestas: hae autem ex publico aerario sumi debent. Tertio, quum in urgenda executione eorum quae socialibus legibus et sententiis sancita sunt, resistentia passim offendatur ex improborum conatu, hinc necessario requiruntur tum publicae custodiae, tum militares copiae, quae propterea executivae potestatis imperio merito subiiciuntur.

Quod vero attinet ad praecipuas dotes quae considerari possunt, ut hoc munus auctoritatis rite exerceatur, hae tres esse videntur, nimirum *fidelitas*, *fortitudo*, et *suavitas*.

I. Ac primo quidem, manifesta est necessitas prioris dotis. Potestas enim executiva totam suam vim mutuatur a legibus, earumdemque iuridica determinatione quae per publicas sententias constituta fuerit. Se habet enim in corpore sociali, ut dictum est [477], sicut activa executio qua ex voluntate moventur inferiores vires in homine ad dictamina synderesis et conscientiae opere exequenda. Debet itaque sic se gerere, ut a praescripto harum legum et sententiarum minime discedat. Porro in hoc sita est *fidelitas* de qua loquimur.

II. Requiritur praeterea *fortitudo*. Nam id quod praecipue consideratur in facultate, quae executionem respicit, est efficacitas ad praestitutum finem obtinendum. Hac de causa, ut paulo ante dictum est, milites quibus vis coactiva societatis maxime continetur, huius potestatis imperio subduntur. Accedit quod sine tali fortitudine praescripta legum et iudiciorum nulli fere usui forent in societate ob improbitatem pravorum hominum. Nihil enim periculosius pro communi civium pace et tranquillitate, quam publicae auctoritatis imbecillitas, quae impune audaciam pravorum contra legem patiatur.

III. Debet postremo publica auctoritas in hoc suo munere quodammodo imitari divinae providentiae *suavitatem* in gubernatione universi, quae in eo sita est [*Met. Sp.* 554], ut omnia dirigat secundum propriae cuiusque naturae inclinationem, scilicet non violenter, sed ita ut unumquodque sua sponte vadat ad finem praestitutum. Non enim ipsa exercetur in servos seu mancipia, sed in homines ingenuos et liberos. Praeterea, si secus fiat, nemo non videt quam odiosum et grave evadet regimen, quod quidem omni vi conandum est ut reddatur potius amabile. (1)

---

(1) Huic suavitati maxime adversatur recentior *centralismus*, qui alicubi conspicitur, ubi pagi, urbes, provinciae omni fere autonomia spoliantur, atque eodem fere modo omnes tractantur, neque ulla ratio habetur diversissimorum adiunctorum in quibus versantur. Optime assimilatur, ut bene observat cl. Costa-Rossetti, " praxi hortulani, qui plantas diversissimas aeque rigat, aequali calori exponit, etc., vel methodo educatoris pueros diversissimae indolis eodem prorsus modo tractantis: imo thoraci ferreo membra pueri crescentis constringenti, vel arti insanae furentis, membra humani corporis ad eamdem figuram et massam contorquere et coarctare conantis et timentis, ne si hoc non succedat, compages totius corporis dissolvatur. „ (*Philosophia Moralis*, fin.) Quare longe sapientius est, ut retenta communi subordinatione, qua opus est ut omnes partes civilis regni vel imperii ad commune bonum apte conspirent, communitatibus localibus quaedam quasi autonomia relinquatur, ut unaquaeque sub impulsu proprii capitis aequa libertate in gestione suorum negotiorum frui sinatur. Sic enim, praeter generalia commoda quae enascuntur ex suavitate regiminis, duplex alia utilitas consequetur. Prior, quia sic

532. *Quaer. VI.* **Utrum administrativa potestas ad executivam merito revocetur?**

Respondeo. *Administrationis* nomen, in re gubernatrice, quandoque generica, quandoque vero specifica significatione usurpatur. Primo modo, perinde accipitur ac gubernare, adeoque totam auctoritatis functionem complectitur. Hoc sensu ait Tullius *ad Lent. Famil.* 1. ep. 9. *In omni administratione reipublicae floruimus.* Alio modo, coarctari consuevit ad eam partem gubernationis quae respicit bona materialia civitatis, quatenus denotat ius publicae auctoritatis, ut in ea re praestet quod ad bonum commune est necessarium aut expediens. Porro etiamsi ita accipiatur, non puto eam esse exclusive propriam executivae potestatis. Nam respectu bonorum materialium, quae in communem civitatis prosperitatem ab auctoritate administrantur, exercetur etiam potestas legifera et iudicialis, ut patet in tributis, quae exiguntur quidem a potestate executiva, indicuntur tamen sive imperantur per leges, ad quas applicandas, etiam in hac re, saepe necessarium est exercitium potestatis iudicialis. Quocirca id ipsum dicendum censeo de administrativa functione, quod notavi [479, I] quoad potestatem coactivam.

533. *Quaer. VII.* **Quomodo intelligi debeat dominium altum in bona subditorum quod administrativae potestati attribui consuevit?**

Respondeo. Nonnulli abhorrent ab hac appellatione, et procul dubio meritissime, si *dominii* nomen usurparetur pro vero dominio *proprietatis* quod societas eiusque auctoritas haberent in bona subditorum. Ut enim alias notavimus [315, 337], hoc tantumdem valeret, quantum si

---

longe magis provisum erit organicae societatis constitutioni quam natura postulat, ut suo loco demonstravimus [430]. Altera, quia proprium caput singularum communitatum aptius consulere poterit earumdem prosperitati, quam commune caput totius societatis, siquidem et melius in concreto perspicere poterit quae huc expediunt, eaque maiore amore prosequetur, et expeditius uti poterit mediis quae ad ipsa procuranda opportuna visa fuerint. In hac re certe regimen Anglicum multa habet quae ceteris exemplo esse possent.

iuxta placita communistarum et socialistarum nullum agnoscendum foret dominium proprietatis privatum, quod hoc nomen vere mereatur. Ceterum non hoc sensu haec res intelligenda est, sed alio eoque legitimo. Quocirca haec observa.

I. Certum est, aliquo vero sensu rempublicam, qua talem, sub sua *dominativa* potestate habere bona subditorum. Nomine enim dominii generatim significatur moralis relatio quae existit in persona aliqua sive physica sive morali quoad ea quae sunt illius [311 nota]. Porro, quemadmodum ait S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 96. a. 4.), *cum unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis.* Ex quibus verbis patet, id vigere non solum respectu eorum quae possidentur a civibus, verum etiam quoad ipsorum personam. Patet etiam, tale dominium non esse quid distinctum a potestate iurisdictionis, quae etiam dominium appellatur, quaeque a republica vel eius capite exercetur in sua membra in ordine ad commune bonum obtinendum, et ideo essentialiter differre a dominio proprietatis.

II. Hoc dominium, ut egregie notavit Card. de Lugo (*De Iustitia et Iure* D. 1. n. 10.), appellatur *altum* sive *eminens*, fere sicut dici solet de Deo, quod in ipso omnia continentur, non quasi Deus omnia foret *formaliter*, sed quia in ipso est potestas omnia constituendi [*Met. Sp.* 414, 418]. Hoc modo, inquit, princeps seu societas dicitur habere altum dominium, quia licet dominium rerum non habeat, de ipsis tamen in casu necessitatis disponere potest ac si dominus esset, et sic alium constituere earumdem dominum, expropriatione mediante. Hoc tamen, scite addit, non est dominium proprietatis. *Quia non potest princeps usurpare in casu necessitatis domum subditi et uti illa pro suo libitu, sed solum potest eam accipere ad necessitatem: unde si antequam domus destruatur vel alienetur necessitas cesset, domus redit ad suum dominum. Nam totum ius reipublicae erat indirectum, quatenus directe potest et debet consulere bono communi et providere necessitati communi, indirecte vero potest facere ea quae neces-*

saria sunt ad hunc finem, et ita potest destruere vel vendere domum subditi, si hoc necessarium sit ad talem finem. (1)

III. Quum descriptum dominium pertineat ad potestatem iurisdictionis ; haec vero variis modis exerceri queat constituendo medium non solum in materia obedientiae, verum etiam in materia aliarum virtutum, puta iustitiae: hinc non unius eiusdemque indolis sunt leges quae vi praefati dominii feruntur aut ferri possunt. Quan-

---

(1) Quae hic dicimus de alto seu eminenti dominio societatis quoad bona subditorum, valent si *philosophice* res consideretur. Si contra attendatur ad sensum *historicum* eiusdem rei, prae oculis habere oportet quae aptissime observat doctus Auctor Operis non semel a nobis citati *Institutes du Droit Naturel* (Vol. 1. lib. 6. c. 5. a. 5.). « La question, inquit, du haut domaine peut être envisagée au point de vue philosophique ou abstrait et d'une manière générale, ou bien au point de vue historique et relativement aux conditions propres à telles ou telles nations. Cette dernière manière de la considérer est nécessaire pour bien comprendre le langage des jurisconsultes et des publicistes, et ne pas lui infliger mal à propos la note de socialisme. Ce langage, en effet, est fondé sur la jurisprudence romaine ou féodale, qui toutes les deux supposaient, quoique d'une manière diverse, dans le prince un domaine primitif, source de la propriété privée. Celle-ci est conçue, dans ce système, comme dérivant du domaine du prince par des concessions qui laissent subsister en lui un droit radical, capable de revivre et d'être exercé dans certaines circonstances. La raison en est que les sociétés romaine et féodale étaient nées de la conquête et supposaient, par conséquent, la confiscation du sol au profit des vainqueurs, selon les lois de la guerre usitées dans l'ancien droit des gens. En effet en ce qui regarde les Romains, leurs armées, dès l'origine, s'emparaient du territoire des peuples vaincus pour l'État, qui le possedait d'une manière collective, plutôt que pour le diviser entre les soldats. À diverses époques cependant des portions de ces terres conquises furent partagées au peuple; et Cicéron nous montre Numa le premier faisant un partage de ce genre, bornant les possessions de chacun, et y attachant le droit d'hérédité, mais en les laissant sous le domaine éminent de l'État. De là l'usage qui faisait des translations de propriété un acte public, et le consacrait par des formules solennelles; ainsi le testament fut-il d'abord une loi sanctionnée par le peuple dans les comices. On distingua plus tard deux sortes de domaine: le domaine *parfait* (*iure Quiritium*), qui fut d'abord établi sur les biens situés en Italie, sous ces conditions et avec ces solennités, et le domaine *imparfait*, simple possession qui s'appliquait au sol des provinces conquises plus tard, et dont une fiction civile réservait d'une manière plus étroite encore

doque enim hae possunt esse mere poenales. Quandoque etiam possunt esse praeceptivae quidem, sed sine onere restitutionis, si, exempligratia, determinata vis pecuniae eroganda iniungatur, nemini tamen concedendo strictum ius iustitiae commutativae ad eam exigendam. Quare hic etiam semper habenda est prae oculis regula ante tradita [489], ut scilicet in interpretatione talium legum benignior semper praeferatur. Ex hoc principio, quin ad alias considerationes fiat recursus, puto haud improba-

---

le domaine au peuple romain. *In solo provinciali*, dit Gaius, *dominium populi Romani est vel Caesaris, nos autem possessionem tantum et usumfructum habere videmur.* (*Institut.* lib. 2. § 7.) Cette possession toute fois était perpétuelle, et se transmettait par la vente, l'échange, la donation et l'hérédité. Mais elle n'admettait pas les titres solennels de la *mancipation* ni de l'*usucapion*, qui constituaient au profit des citoyens romains le domaine parfait *iure Quiritium*. On voit comment la notion du domaine éminent s'est formée dans la jurisprudence romaine, où elle s'est conservée jusqu'à Justinien, malgré les adoucissements que l'équité Prétorienne avait apportés dans la pratique à la rigueur subtile des principes du droit civil. Elle y découlait primitivement d'un fait, la conquête, plutôt que de principes abstraits *a priori* sur les droits philosophiques de la souveraineté, comme chez les Grecs, où cette notion était beaucoup plus entachée des tendances socialistes. Du droit romain, la théorie du haut domaine a passé dans les écrits de nos anciens jurisconsultes, qui se sont inspirés de son esprit; et là encore elle est loin des utopies socialistes qui se sont produites de nos jours. À la chûte de l'Empire romain, les barbares qui envahirent ses provinces, laissèrent une grande partie du sol entre les mains des anciens habitants; mais comme une concession fondée sur les droits que leur donnait la victoire, et en laissant subsister à plus forte raison le domaine éminent que s'attribuait César, dont ils avaient pris la place. Ce droit même, rajeuni par une conquête plus récente, tirait de là une nouvelle force. Quant à la portion des terres que les vainqueurs s'étaient appropriée, et qui étaient principalement celles du domaine impérial, les princes barbares, suivant en cela l'exemple qu'avaient donné les Romains eux-mêmes, par la constitution des bénéfices militaires, la partagèrent à leurs compagnons à des conditions qui rendaient cette propriété encore plus dépendante à leur égard. Telle fut l'origine du droit des fiefs, qui fut longtemps presque le seul bien de la société politique en Europe, et qui s'étendit peu à peu, en certains pays surtout, à presque toute la propriété foncière, ce qui y donna lieu à cette maxime: *Nulle terre sans seigneur.* „ (*loc. cit.* n. 278, 279.)

bilem esse eorum opinionem, qui putant leges fiscales tributorum non solum minime obligare ex motivo iustitiae commutativae ad ea solvenda, sed, ut plurimum saltem, tamquam mere poenales haberi posse, et ideo eam tantum obligationem inducere quae in eiusmodi legibus continetur, ut suo loco declaravimus [488]. Communis praxis certe sic eas interpretatur. Enimvero haud ignoro sententiam oppositam tradi a quibusdam theologis quasi certam et nulli controversiae subiectam. Ita, exempligratia, Suarez loquens de legibus circa tributa, non dubitavit haec asserere. " *Certum est*, tales leges obligare in conscientia ad solvenda talia tributa integra et sponte et sine ulla diminutione ac fraude, etiamsi non petantur quia sunt debita ex iustitia commutativa, quae secum affert hanc intrinsecam obligationem, nisi ex consuetudine vel scriptura constet aliam fuisse conditionem pacti seu oneris rebus ipsis impositi, nam tunc illa servanda sunt: et ita de his tributis nihil amplius hic dicemus, PERTINENT ENIM AD MATERIAM DE FEUDIS ET ALIIS REGALIBUS UT VOCANT. „ (*De Legibus*, lib. 5. c. 13. n. 4.) Ceterum ex hoc ipso loquendi modo patet hunc etiam theologum, ut plures alii ex antiquioribus, potissime respexisse in re praesenti ad *ius feudale*, de quo in nota praecedente. Quocirca valde debile est fundamentum ad similem obligationem, scilicet ex iustitia commutativa, urgendam etiam in legibus de tributis quae hodie feruntur.

SECTIO IX.

Officia boni civis ex praestitutis principiis colliguntur.

534. **Summatim enumerantur.** Suppositis quae de natura et propria activitate civitatis dicta sunt hactenus, nullo negotio quasi totidem corollaria ducuntur officia, quae unusquisque exequi tenetur, ut laudem boni et perfecti civis vere mereatur. Ad tria capita commode revo-

cantur, pro triplici relationum genere, quae in membris cuiusque civitatis considerari possunt. Nam primo quidem, in omnibus et singulis membris quae civitatem componunt, naturalis viget ordo ad bonum ipsiusmet civitatis tamquam partis ad totum. Hinc generalia officia quibus unusquisque adstringitur erga ipsam civitatem cuius est pars. Quum vero in ipsa alii praesint, alii subsint, hinc alia duo officiorum genera, prout propria ratio seu conditio spectatur sive imperantium, sive subditorum.

535. **Amor boni communis quo cives omnes permoveri debent.** Age iam, quandoquidem relatio partis ad totum, quae convenit unicuique civi respectu societatis cuius est membrum, constituit ipsum titulum iustitiae legalis [178], hinc ut propria munera huius virtutis merito considerantur officia generalia quae cives omnes, ut tales, adimplere debent. Iustitia autem legalis ordinat membra cuiusque societatis ad commune bonum ipsiusmet. Verus itaque et sincerus amor boni communis est id quod praeprimis elucere debet in quolibet cive, ut hoc nomine digne cohonestetur. Huic amori directe adversatur amor ille *proprius* seu *privatus*, gr. φιλαυτία, quo, posthabita communi utilitate, nonnisi propria commoda considerantur. Porro ad commune bonum civitatis, quod vere sit eiusmodi, maxime pertinet honestas morum, quae quidem ex religione sicut ex propria radice dependet. Quisque itaque civis, si vere et ex corde diligat bonum societatis cuius est membrum, in id ante omnia incumbere debet, ut religio in ea quam latissime propagetur. Quare Augustinus Ecclesiam his verbis appellat. *Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, prout cuiusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces ac doces. Tu feminas viris suis non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obedientia subiicis. Tu viros coniugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis. Tu parentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia dominatione praeponis... Tu cives civibus, tu gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione non societate tan-*

tum, sed quadam etiam fraternitate coniungis. Doces reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus. Quibus honor debeatur, quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor, quibus consolatio, quibus admonitio, quibus cohortatio, quibus disciplina, quibus obiurgatio, quibus supplicium, sedulo doces; ostendens quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et nulli debeatur iniuria. (*De Moribus Ecclesiae*, c. 30. n. 63.)

536. **Amor patrius**. Amori boni communis de quo proxime locuti sumus, valde affinis est amor *patrius*, erga societatem nimirum in qua ortum habuimus. Hic refertur ad pietatem, quatenus consideratur per modum partis respectu pietatis filialis quam debemus parentibus, quemadmodum haec proxime accedit ad religionem. Apposite B. Thomas. " Homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum diversam eorum excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 91. a. 1.) Ex qua doctrina plenius intelligitur quod alibi indicavimus [179, III], descriptam patriae dilectionem, quae propria est pietatis, differre a zelo boni communis quo unusquisque affici debet respectu civitatis cuius est membrum, tametsi ambo simul persaepe coniunguntur, quoties scilicet eam societatem respiciunt, quae homini, cui insunt, diem natalem dedit. Titulus enim cui nititur debitum utriusque descripti amoris, est diversus. Nam prior efflorescit ex actuali relatione partis ad totum, qua unusquisque colligatur cum societate cuius est membrum, tametsi aliam terram natalem forte habeat: patrius amor e contrario enascitur ex origine quam quis habuit, adeoque debetur terrae natali, etsi forte quis inde discessit. Praeterea, prius vinculum fortius est altero. Debitum enim

iustitiae legalis, ad quam prius vinculum spectat, saepenumero cives obligat non obstante evidente et proximo etiam propriae vitae discrimine, ut patet quando rempublicam armata manu defendere oportet. Talis e converso ac tanta obligatio minime urget, si solum debitum amoris patrii spectetur. Ceterum, quoniam utrumque officium simul plerumque existit, ut diximus, in uno eodemque respectu eiusdem civitatis sive civilis societatis, hinc saepe etiam alterum pro altero promiscue usurpatur, et de iis quasi de uno eodemque officio communi sermone tractari solet.

537. **Vitia cavenda in descripto amore.** Porro, sive agatur de societate quae natalem diem unicuique dedit, sive etiam de ea cui actu quisque est addictus, meminisse oportet generalem doctrinam de *medio virtutum* quam alibi tradidimus [89]. Si enim amor propriae reipublicae et patriae tale medium praetergrediatur, nec ad iustitiam nec ad pietatem pertinebit, sed vitio deputabitur. Id autem duplici fere ratione contingere solet. Primo quidem in his qui, veterum Romanorum et Graecorum more, propriam rempublicam et patriam sic diligendam esse profitentur, ut nihil plane non putetur licitum quod ad eam tuendam et amplificandam confert. Huc spectat turpissimus error notatus in Syllabo Pii IX. sub n. 64. *Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.* Secundo, merito etiam reprehenduntur, qui puerili modo hunc amorem interpretantes, nihil fere boni agnoscunt nisi in propria patria, adeoque despectui habent nationes ceteras, quasi civilis culturae rerumque ceterarum valde inopes. Hi etiam hallucinantur ac risum saepenumero merito excitant, atque his assimilantur qui etsi parentes plebeios habent et rudes, eos tamen nobilissimos et sapientissimos esse iactant, quasi amori eis debito deessent, si secus fecerint! Quocirca oportet hac in re etiam habere prae oculis regulam alibi traditam [296, nota], ut scilicet minime permisceatur dilectio,

ut sic dicam, *aestimativa*, quam comitatur gaudium circa bona possessa, item honor, cultus et reverentia, cum illa dilectione qua alteri optamus bonum nondum possessum quaeque propterea est beneficentiae principium ac stimulus. Quum enim hic posterior diligendi modus magis debeatur his qui sunt nobis coniunctiores, sic honeste quidem propriam patriam seu rempublicam unusquisque ceteris praeferre potest. Prior contra dilectio seu potius existimatio regi debet secundum ordinem iustitiae ac veritatis, adeoque praeferri hoc modo debent societates meliores, tametsi non sint propriae. Neque hoc derogat quidquam de legitimo amore propriae patriae seu reipublicae debito: nulla enim virtus falso iudicio opus habet ut rite ac perfecte exerceatur. (1)

538. **Procuratio boni communis.** Quoniam, ut ait Angelicus, *voluntas sincera est effectiva eorum, quae vult, si facultas adsit* (*Summa th.* 2. 2ae q. 31. a. 1.); ad amorem autem pertinet velle bonum personae quae diligitur: manifestum est, unumquemque civem teneri, ut pro sua facultate ipse conferat ad conservandum et pro-

---

(1) " Chacun sans doute doit avoir au coeur une juste préférence pour sa patrie; mais il est absurde de la vanter par dessus tout, même contre l'évidence, et de mépriser toutes les autres nations. Ce travers cependant est fort commun, et bien des hommes graves d'ailleurs n'en sont pas exempts. On les voit, sous prétexte d'*honneur* et d'*esprit national*, compter pour rien les droits de la vérité et de la justice, et s'exposer à la dérision de tous ceux qui ne partagent pas les préjugés de leur vanité ridicule. C'est de ces gens-là que M. de Maistre a dit avec tant de raison: *Contre le préjugé, religieux et national surtout, le bon sens est inutile.* Il ne pardonne à rien de ce qui le contredit. Pour mettre chaque chose à sa place, on doit faire passer avant tout, et surtout avant les susceptibilités de l'orgueil national, les droits sacrés de la vérité et de la justice, et faire consister son patriotisme à se devouer au bien du pays avec une généreuse abnégation dans les nécessités publiques, au lieu de s'épuiser en déclamations pleines de jactance. C'est un point digne de remarque, que l'orgueil national se développe chez les peuples à mesure que l'égoïsme y étouffe davantage l'esprit de sacrifice et de devouement au bien commun. " (*Institutes du Droit Naturel*, par M** B**, to. 2. n. 552.)

movendum commune bonum civitatis sive societatis ad quam spectat. Secus inanis foret amor quo se eam prosequi ipse profiteretur. Consulto dixi, *pro sua facultate:* alio enim et alio modo id praestare debent privati homines, et qui magistratum aut aliud publicum munus exercent; quemadmodum etiam in humano corpore diversa sunt officia singulorum membrorum, etsi omnia ad totius corporis incolumitatem et prosperitatem suo modo conspirant. Qua in re duo animadverti debent.

I. Homines, qui, privata fortuna contenti, domesticae tantum familiae directe consulunt, servatis communibus legibus civitatis ad quam pertinent, minime compelli possunt ad publica munera gerenda, quasi scilicet, si secus fecerint, ut plane otiosi et onus inutile societatis existimari debeant. Ratio plana est. Quemadmodum enim nemo compelli potest ad mercaturam exercendam, vel aliam artem aut scientiam sibi comparandam, etsi haec necessaria sunt ad commune civitatis bonum [517]; sic etiam publica munera minime imponi debent, sed offerri civibus ut ea pro lubitu acceptent vel recusent. Nec propterea timendum est ne munera vacua remaneant, siquidem certissime fiet, ut non desint qui ea acceptare velint. Insuper, ut cuique evidens est, immensa confusio et emulatio oriretur, si haec coactio exerceretur, quum praesertim permulti sint ad ea prorsus inepti. Tandem, qui privatam vitam ducunt, multis modis commune societatis bonum promovent, tum scilicet observantia legum civilium, tum solvendis vectigalibus, tum exemplo honestae vitae, tum denique dando operam familiae perficiendae, ex cuius recta ordinatione quasi ex radice boni cives efflorescunt publicae tranquillitati et prosperitati promovendae aptissimi.

II. Haec tamen non ea mente diximus, quod nullam putemus cuique incumbere obligationem, non solum indirecte concurrendi pro recta ordinis publici administratione, ut docuimus, verum etiam directe, quando scilicet directum concursum et privatus civis praestare potest, et salus reipublicae postulare cernitur. Iuvat hic referre ad plerosque, bonos quidem sed morosos viros, excitan-

dos, quae Leo XIII. sic notavit. " Catholicorum hominum, inquit, operam ex hoc (domesticae vitae), tanquam angustiore campo longius excurrere, ipsamque summam rempublicam complecti, generatim utile est atque honestum. *Generatim* eo dicimus, quia haec praecepta Nostra gentes universas attingunt. Ceterum potest alicubi accidere, ut, maximis iustissimisque de causis, rempublicam capessere, in muneribusque politicis versari, nequaquam expediat. *Sed generatim, ut diximus, nullam velle rerum publicarum partem attingere tam esset in vitio, quam nihil ad communem utilitatem afferre studii, nihil operae:* eo vel magis quod catholici homines ipsius, quam profitentur, admonitione doctrinae, ad rem integre et ex fide gerendam impelluntur. Contra, ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii, quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant. Idque esset etiam cum pernicie coniunctum christiani nominis: propterea quod plurimum possent qui male essent in Ecclesiam animati; minimum, qui bene. Quamobrem perspicuum est, ad rempublicam adeundi causam esse iustam catholicis: non enim adeunt, neque adire debent ob eam causam, ut probent quod est hoc tempore in rerum publicarum rationibus non honestum; sed ut has ipsas rationes, quoad fieri potest, in bonum publicum transferant sincerum atque verum, destinatum animo habentes, sapientiam virtutemque catholicae religionis, tamquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere. Haud aliter actum in primis Ecclesiae aetatibus... Iam vero his temporibus consentaneum est, haec maiorum exempla renovari. „ (Encyclica *Immortale Dei.*)

539. **Propria officia imperantium.** Haec officia in praecedentibus vel expresse iam notata sunt, vel ex his, quae de triplici functione politicae auctoritatis disputavimus, proxime omnino colliguntur. Quamobrem nihil aliud addimus, nisi pauca e multis quae hac de re in suis Encyclicis Leo XIII. praeclare admodum disseruit, quaeque dum eorum qui in civitate praesunt sublimem dignitatem maximopere commendant, gravissimam simul obligationem ostendunt qua adstringuntur ut proprio munere

rite fungantur. " Ut autem, inquit, iustitia retineatur in imperio, illud magnopere interest, eos qui civitates administrant intelligere, non privati cuiusquam commodo publicam potestatem esse natam: procurationemque reipublicae ad utilitatem eorum qui commissi sunt, non ad eorum quibus commissa est, geri oportere. Principes a Deo optimo maximo, unde sibi auctoritas data, exempla sumant: eiusque imaginem sibi in administranda republica proponentes, populo praesint cum aequitate et fide, et ad eam quae necessaria est, severitatem paternam caritatem adhibeant. Huius rei caussa sacrarum Litterarum oraculis monentur, sibimetipsis Regi regum, et Domino dominantium aliquando rationem esse reddendam; si officium deseruerint, fieri non posse ut Dei severitatem ulla ratione effugiant. *Altissimus interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur. Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis... horrende et cito apparebit vobis, quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet... Non enim subtrahet personam cuiusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cuiusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. Fortioribus autem fortior instat cruciatio.* Sap. v. 4, 5, 6, 8. Quibus praeceptis rempublicam tuentibus, omnis seditionum vel caussa vel libido tollitur et in tuto futura sunt honos et securitas principum, quies et salus civitatum. Dignitati quoque civium optime consulitur: quibus in obedientia ipsa concessum est decus illud retinere, quod est hominis excellentiae consentaneum. Intelligunt enim, Dei iudicio non esse servum, neque liberum: unum esse Dominum omnium, divitem in omnes qui invocant illum, Rom. x. 12.; se autem idcirco subesse et obtemperare principibus, quod imaginem quodammodo referant Dei, *cui servire regnare est.* „ (Encyclica *Diuturnum.*)

540. **Subditorum officia. Crimen rebellionis.** Quod spectat denique officia propria subditorum, ut subditi sunt, ea facile determinantur, si prae oculis habeas distinctionem ante notatam [453, 470], nimirum inter *ius ipsum auctoritatis* quod viget in imperantibus, et *ius ad aucto-*

ritatem quo fruuntur quoties legitimo titulo eam possident. Priori iuri correlativum est obedientiae officium ex parte subditorum: alteri vero debitum commutativae iustitiae, sive ex parte ipsorum subditorum, sive etiam ex parte aliorum. Utrumque debitum expressit Pius IX. in Syllabo, ubi proscribitur prop. 63. his verbis prolata. *Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.* Minime vero diluitur scelus, quod in perduellibus communi naturae sensu omnes reprobamus, si quis illud cohonestare velit sub praetextu boni communis, quod aliquando mutationem regiminis exigere videtur. Nam imprimis saepissime fit, ut rebellionis amatores nonnisi ad fucum faciendum commune civitatis bonum decantent, cum privatae dumtaxat utilitati studeant, ut experientia quotidiana edocemur. Praeterea, ut recta sit humana operatio, non satis est advertere ad finem, sed praeterea necessarium est, ut in mediis seligendis servetur naturalis iustitiae et honestatis regula: non enim facienda sunt mala ut eveniant bona. Etsi itaque quandoque fiat, ut mutationem regiminis publica felicitas revera expostulet, minime licet ad hunc finem obtinendum aeternam iustitiae legem violare. Procuretur itaque eiusmodi mutatio, sed eo modo quo ante exposuimus [467]. Postremo, nihil est contrarium magis publicae populorum felicitati quam atrocissimo crimine laesae maiestatis velle eam procurare. Ad talem enim felicitatem praeprimis pertinet publica pax et tranquillitas. Atqui manifestum est, huic paci et tranquillitati quam maxime adversari crimen laesae maiestatis sive perduellionis. Hac de causa ante notavimus [474], etiam in casu manifestissimae et incorrigibilis tyrannidis raro admodum contingere, ut populus ad tyrannum deturbandum insurgat quin pernicies tyrannide maior subsequatur.

541. **Qualis et quanta esse oportet obedientia principibus debita.** Quod spectat modum et mensuram subiectionis principibus debitae, praeclare etiam declaratum habemus a Leone XIII. " Subesse cives et dicto audientes esse principibus, uti Deo, oportebit non tam poenarum formidine, quam verecundia maiestatis, neque assenta-

tionis caussa, quam conscientia officii. Qua re stabit in suo gradu longe firmius collocatum imperium. Etenim istius vim officii sentientes cives, fugiant necesse est improbitatem et contumaciam, quia sibi persuasum esse debet, qui politicae potestati resistunt, hos divinae voluntati resistere; qui honorem principibus recusant, ipsi Deo recusare. Ad hanc disciplinam Paulus Apostolus Romanos nominatim erudit: ad quos de adhibenda summis principibus reverentia scripsit cum tanta auctoritate et pondere, ut nihil gravius praecipi posse videatur. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non enim est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem adquirunt... Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Rom. XIII. 1, 2, 5. Et consentiens est principis Apostolorum Petri in eodem genere praeclara sententia: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus quasi a Deo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum, quia sic est voluntas Dei.* 1. Petr. II. 13, 14, 15. Una illa hominibus caussa est non parendi, si quid ab iis postuletur quod cum naturali aut divino iure aperte repugnet: omnia enim, in quibus naturae lex vel Dei voluntas violatur, aeque nefas est imperare et facere. Si cui igitur usuveniat, ut alterutrum malle cogatur, scilicet aut Dei, aut principum iussa negligere, Iesu Christo parendum est reddere iubenti *quae sunt Caesaris Caesari, quae sunt Dei Deo*, Matth. XXII. 21., atque ad exemplum Apostolorum animose respondendum: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Act. V. 29. Neque tamen est, cur abiecisse obedientiam, qui ita se gerant, arguantur; etenim si principum voluntas cum Dei pugnat voluntate et legibus, ipsi potestatis suae modum excedunt, iustitiamque pervertunt: neque eorum tunc valere potest auctoritas, quae, ubi iustitia non est, nulla est. „ (Encycl. *Diuturnum.*)

SECTIO X.

Quid sentiendum de theoria quae sub nomine Liberalismi hodie circumfertur.

542. **Materia et ratio tractationis.** Pro coronide doctrinae in praesenti Disputatione traditae, atque ut plenius declarata maneant officia quae ex naturali ordine cuique incumbunt pro sua facultate rite promovendi commune bonum civitatis ad quam pertinet, haud inutile existimavimus aliquantulum immorari in vera et propria ratione declaranda eius systematis, quod sub *liberalismi* nomine venditatur et rectam civitatis gubernationem hodie passim corrumpere solet. Imprimis enim tractationem hanc expostulat ipsa frequentia appellationis, qua hoc nomen, in re politica praesertim, usurpatur, etiamsi saepissime quoque contingat, ut quid eo significetur, valde dubium sit apud eos quoque qui tali nomine utuntur. Insuper, nullum fere est officium, ut ut sanctum et communi gentium veneratione agnitum, praesertim erga legitimam auctoritatem cui suapte natura unusquisque subiicitur, quod sub liberalismi praetextu suo proprio morali robore non destituatur. Postremo, ob ipsam ambiguitatem nominis et frequentiam qua celebratur, haud raro contingit, ut viri etiam frugi et iustitiae amatores, quasi rem innoxiam accipiant quod tali nomine communiter significari consuevit. Inde vero fit, ut sensim sine sensu ebibere incipiant perniciosissima quaedam principia, quorum legitimas conclusiones in primo adspectu minime persentiscunt, sed tamen successu temporis necessitate quadam ex praeiudicata mente amplectuntur, cum ingenti pernicie rectae administrationis civitatis cuius gubernacula saepe pertractant. His rebus et causis pernecessarium est, perspicue ob oculos habere, quae sit res seu potius rei negatio quam istiusmodi appellatio importare

solet: quod ubi constiterit, haud difficile erit honestam sententiam de toto systemate pronuntiare, quod talem appellationem propriam sibi fecit. Quamvis vero partes fere omnes memorati systematis in hac et praecedentibus Disputationibus, prout occasio se offerebat, data opera exposuimus et refutavimus, praestat tamen in praesenti sub uno quasi adspectu eas constituere, ut ad commune quasi caput, ex quo reliqua dimanant, revocentur. Id abunde perfecit iam Leo XIII. in sapientissima Encyclica *De Libertate humana*, quam ad Catholicum Orbem dedit 20 Iunii 1888. Quae propterea hic dicemus, non sunt nisi rivulus ex tali fonte deductus.

543. **Propria ratio liberalismi recentioris praeformatur.** Age vero, si definitionem expostules quae propriam huius systematis rationem contineat, difficile profecto erit exacte eam exhibere, quandoquidem quotquot *liberales* hodie dici volunt, quamvis in naturalis libertatis munere exaggerando conveniant, sic inter se differunt in eo quod positive affirmant, ut vix duos in eamdem plane sententiam ire comperias. Consimile quidpiam videre licet in *protestantismo*, ex quo sicut ex propria radice tale systema progerminat. Reformatio enim protestantica non aliud profecto commune retinet in infinitis propemodum sectis, quae ei nomen dederunt, nisi ut authenticum Ecclesiae magisterium in doctrina fidei repellat, facta unicuique potestate credendi quidquid libuerit. Quare verissime dici potest, elementum positive commune hodierno liberalismo, complexive sumpto, esse solam vocem libertatis pravo sensu intellectam, ultra eos limites quos ex naturali ordine ipsa sibi vindicat ne in licentiam degeneret. Atque haec est unica descriptio quae tali systemati congruit. Neque aliam dedit Leo XIII. sic inquiens. " Si, cum de libertate vulgo disputant, legitimam honestamque intelligerent, qualem modo ratio oratioque descripsit, exagitare Ecclesiam nemo auderet propter illud quod per summam iniuriam ferunt, vel singulorum libertati, vel liberae reipublicae esse inimicam. Sed iam permulti Luciferum imitati, cuius est illa nefaria vox *Non serviam*, libertatis nomine absurdam quamdam consectan-

tur et meracam licentiam. Cuiusmodi sunt, ex illa tam late fusa tamque pollenti disciplina homines, qui se, ducto a libertate nomine, *Liberales* appellari volunt. Revera quo spectant in Philosophia *Naturalistae*, seu *Rationalistae*, eodem in re morali ac civili spectant *Liberalismi* fautores, qui posita a *Naturalistis* principia in mores actionemque vitae deducunt. „ (Encycl. *Libertas.*) Ex quo manifestum est, hoc systemate seu nomine non aliud tandem exhiberi, nisi specialem quamdam formam, seu melius dixeris appellationem *antinomismi* qui cum ipso lapsu Angelorum incoepit ad finem usque mundi duraturus. Si quaeratur historica origo huius appellationis, videtur ea primum usurpata fuisse in Gallia ad annum 1830, quando *liberales* se primum vocarunt illae politicae partes, quae, legitimo principe reiecto, reipublicae gubernacula Ludovico Philippo tradiderunt. Haec factio ortum habuit a magna rebellione saeculi superioris, iisdemque principiis imbuta erat atque illa, nisi quod minime aperta vi ac repente, sed paulatim et ordinato quodam progressu societatis administrationem his principiis dirigendam esse voluerit. Complures etiam morigeri et optimae notae viri huic factioni se adiunxerunt spe quadam illecti, istiusmodi conatus ipsi Ecclesiae profuturos esse, eo quod promissa ab exoriente liberalismo libertas oppressioni, quam absolutismus non semel progignit, praeferenda videretur. Scilicet, bona sua fide decepti non satis adverterunt ad funestas conclusiones, quae successu temporis deducendae erant ex his principiis, quibus incaute admodum ipsi etiam patrocinabantur.

544. Genuina notio honestae libertatis. Quandoquidem propria ratio recentioris *liberalismi* in quadam negatione seu privatione honestae et legitimae libertatis consistit, ut dictum est; negationes autem et privationes rite concipi minime possunt nisi respectu habito ad oppositam perfectionem quam inficiantur [*Pr. Ph.* 433]: oportet in antecessum genuinam notionem memoratae libertatis in mente praeformare, quo eluceat quid revera ipsi congruat, quid repugnet, et qua ratione proinde a tali perfectione libertatis deerret hoc systema, quod sub nomine

et specie libertatis tam late grassatur. Libertas porro propria voluntatis *physice* vel *moraliter* spectari potest. Physice considerata ea est, quae *arbitrii libertas* nuncupatur, sive *a necessitate naturae*. De hac ex professo disputavimus in Metaphysica [*Met. Sp.* 357 seqq.], ubi ostendimus, eam radicem habere in ipsa propria perfectione naturae intellectualis atque adeo immaterialis, prout huiusmodi. Ab hac libertate distinguitur ea quae *moralis* dicitur, seu potius *moraliter considerata*. Quum propria regula morum in dictamine rectae rationis consistat, hinc moralis libertas ea nuncupatur, quae liberam quidem optionem seu mediorum delectum importet, sed accommodate ad dictamen rectae rationis. Ex conformitate autem humanarum actionum cum tali dictamine earumdem honestas efflorescit. *Honesta* propterea libertas, qua homo revera perficitur quaeque ad virtutem pertinet, non differt ab ea quae *moralis* nuncupatur. Causa autem quamobrem haec a libertate arbitrii distinguenda est, petitur ex imperfectione creatae mentis et voluntatis. Atque hoc probe notari debet. Nimirum, si ex una parte iudicium rationis de bono quod voluntati proponitur, nunquam corrumperetur, et ex alia ipse voluntatis appetitus in eo quod reipsa bonum est omnino obfirmatus maneret: tum profecto minime oporteret alteram ab altera libertate distinguere, nisi secundum diversum dumtaxat considerandi modum. Hoc pacto res habet in Deo, in quo est perfectissima libertas arbitrii, sed ad bonum dumtaxat, nullatenus ad malum, eo ipso quod perfectissima sit oportet. Contrarium accidit in voluntate creata, ac speciatim humana, ob duplicem imperfectionem nostrae naturae inhaerentem. Etenim primo quidem, saepissime contingit, ut propter varias errorum et ignorantiae causas iudicium rationis depravetur et tamquam bonum proponat, quod reipsa non est eiusmodi sed fucata specie dumtaxat. Praeterea, voluntas ipsa, tametsi naturali suo pondere feratur in bonum rationis, saepissime etiam difficultatem atque adeo infirmitatem praegrandem patitur ex parte sensualitatis, quominus in tale bonum recta contendat. Hinc multoties contingit, ut arbitrii libertate exi-

stente in delectu multorum obiectorum, complura tamen ex his, servata honestatis regula nullo modo eligi possint: quo in casu, ut patet, arbitrii libertas separatur a morali, nec consideratione mentis dumtaxat, sed reipsa.

545. Corollaria doctrinae praecedentis. Ex declaratione proxime tradita, cuique profecto obvia omnino et manifesta, haec tria corollaria ducuntur quae in rem praesentem apprime faciunt.

I. Usus physicae libertatis, quoties praeter aut contra ordinem a ratione praescriptum fit, vitium est eiusdem libertatis, et ideo non usus sed abusus dici debet. Egregie in hanc rem Leo XIII. " Sicut errare posse, inquit, reque ipsa errare vitium est, quod mentem non omni parte perfectam arguit, eodem modo arripere fallax fictumque bonum, esto indicium liberi arbitrii, sicut aegritudo vitae, est tamen vitium quoddam libertatis. Ita pariter voluntas, hoc ipso quod a ratione pendet, quando quidquam appetat quod a recta ratione dissideat, vitio quodam funditus inquinat libertatem eademque perverse utitur. Ob hanc causam Deus infinite perfectus, qui cum sit summe intelligens et per essentiam bonitas, est etiam summe liber, malum culpae velle nulla ratione potest; nec possunt, propter contemplationem summi boni, beati caelites. Scite Augustinus aliique adversus Pelagianos hoc animadvertebant, si posse deficere a bono secundum naturam esset perfectionemque libertatis, iam Deus, Iesus Christus, Angeli, Beati, in quibus omnibus ea potestas non est, aut non essent liberi, aut certe minus perfecte essent, quam homo viator atque imperfectus. De qua re Doctor Angelicus multa saepe disputat, ex quibus effici cogique potest, facultatem peccandi non libertatem esse sed servitutem. Subtilissime illud in verba Christi Domini Ioan. VIII. 34. QUI FACIT PECCATUM, SERVUS EST PECCATI. *Unumquodque est illud quod convenit ei secundum naturam. Quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius, quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur et secundum se operatur; quod est libertatis: quando vero peccat,*

operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentus terminis alienis: et ideo QUI FACIT PECCATUM, SERVUS EST PECCATI. „

II. Humanae libertati ex ipsa sua naturali conditione et perfectione convenit subesse auctoritati, et ideo talis subiectio nihil derogat de propria dignitate hominis. Ut enim proxime notavimus, ad perfectionem libertatis spectat, ut in nullo deflectat a recto dictamine rationis. Rectitudo autem rationis creatae dependet, tamquam ex prima et indefectibili regula, a ratione divina, quae est lex Dei aeterna [109 sqq.]. Lex autem Dei aeterna dupliciter participatur in humana ratione, scilicet immediate per legem divinam sive naturalem sive positivam, et mediante legitima auctoritate eorum quibus cura ordinis socialis commissa est. Ergo ad perfectionem humanae libertatis pertinet omnino subesse, primo quidem supremae auctoritati ipsius Dei, tum vero auctoritati eorum qui eius vices gerunt in regimine rerum humanarum. Quocirca rectissime concludit Leo XIII. " Natura igitur libertatis humanae, quocumque in genere consideretur, tam in personis singulis quam in consociatis, nec minus in iis qui imperant quam in iis qui parent, necessitatem complectitur obtemperandi summae cuidam aeternaeque rationi, quae nihil est aliud nisi auctoritas iubentis, vetantis Dei. Atque hoc iustissimum in homines imperium Dei tantum abest ut libertatem tollat aut ullo modo diminuat, ut potius tueatur ac perficiat. Suum quippe finem consectari et assequi, omnium naturarum est vera perfectio: supremus autem finis, quo libertas aspirare debet humana, Deus est. „ (*Encycl. cit.*) Consultissime vero Summus Pontifex dixit, hanc subiectionem vigere etiam in libertate eorum qui summam imperii tenent. Ut enim paulo ante monuerat, istorum libertas " non in eo est, ut imperare temere et ad libidinem queant, quod pariter flagitiosum esset et cum summa etiam reipublicae pernicie coniunctum, sed humanarum vis legum haec debet esse, ut ab aeterna lege manare intelligantur, nec quidquam sancire quod non in ea, veluti in principio universi iuris, contineatur. Sapientissime Augustinus 1. *De lib. arbitr.*

c. 6.: *Simul etiam te videre arbitror, in illa temporali* (lege) *nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna* (lege) *sibi homines derivarint.* „

III. Hinc postremo elucet, quodnam iudicium ferri debeat de *antinomismo*, sive contrarietate voluntatis cum lege, in qua contrarietate propria cuiusvis praevaricationis ratio consistit. Est scilicet suprema imperfectio voluntatis creatae, atque adeo longissime abest, ut quasi vera laus progressus et hodiernae civilitatis celebrari queat. Verus enim progressus non est quicumque motus, sed motus in bonum. Civilitas etiam dicenda non est, quae aut nihil aut parum curat de praecipuo bono, quod ut facilius consequamur et servemus, ad civitatem natura ordinamur, bonum scilicet situm in vita honesta, ut pluries cum Aristotele notavimus [510].

546. **Diversi liberalismi gradus ex dictis statuuntur.** Exposita notione honestae et legitimae libertatis, quae hominem vere decet et perficit, facile est indicare diversos modos et quasi gradus quibus ab ea desciscere contingit. Pro hac diversitate totidem extant classes eorum, qui hodierno liberalismo plus minusve adstipulantur. Tres numerantur a Leone XIII. in sua Encyclica.

Primo loco collocantur ii liberales, qui in re morum philosophiam sectantur, quam *independentem* vocant. Haec philosophia idcirco sic appellatur, quia in actione vitae nullam statuit esse potestatem sive humanam sive divinam, cui parendum sit, sed sibi quemque esse legem. Est scilicet ipsissimus error Kantii quem suo loco exposuimus [68], neque differt a *rationalismo* absoluto, quandoquidem ad philosophiam morum transfert independentiam humanae rationis a ratione divina. Faciunt itaque adversus hanc *liberalismi* formam omnia et singula quae cit. loc. in Kantium animadvertimus.

Ad alteram classem pertinent ii *liberales*, qui secundum placita *rationalismi moderati*, concedunt quidem vitam humanam iuxta Dei leges esse degendam; addunt tamen non alias Dei leges agnosci debere nisi quae per naturalem rationem promulgentur. "Id cum dicunt, ait Leo XIII., sibi minime cohaerent. Etenim si est,

quod ipsi consentiunt nec dissentire potest iure quisquam, si est Dei legislatoris obediendum voluntati, quia totus homo in potestate est Dei et ad Deum tendit, consequitur posse neminem auctoritati eius legiferae fines modumve praescribere, quin hoc ipso faciat contra obedientiam debitam. Immo vero si tantum sibi mens arrogarit humana, ut, quae et quanta sint tum Deo iura, tum sibi officia, velit ipsa decernere, verecundiam legum divinarum plus retinebit specie quam re, et arbitrium eius valebit prae auctoritate ac providentia Dei. „ (*Encycl. cit.*) Confer quae suo loco diximus [247 seqq.] de naturali debito amplectendae revelationis; ea siquidem omnia militant adversus hanc liberalismi formam.

Tertia classis denique eos *liberales* complectitur, qui dicunt se agnoscere divinas leges sive naturali rationis lumine, sive etiam supernaturali revelatione promulgatas, adeoque humanam voluntatem his legibus regi debere: facta tamen distinctione inter vitam privatorum et civitatis, priorem dumtaxat ad normam legum divinarum exigendam esse statuunt. Hinc famosum illud pronuntiatum de *separatione Status ab Ecclesia*, de quo opportuniori loco plenius dicemus. Interim sufficiat animadvertere patentem esse contradictionem, quae in hac etiam liberalismi forma continetur. Si enim humana operatio divinae legi subdita sit oportet, id certe asseri debet quoad ordinem sive privatum sive publicum in quo haec operatio evolvitur: in utroque enim propria ratio humanae operationis cernitur, ac impossibile est sic discerpere hominem, ut quasi duplicem conscientiam habere queat, alteram ut homo, alteram vero ut civis. Aeterna praeterea Dei lex, sive naturali ratione sive supernaturali revelatione homini promulgata, ei normam praescribit quoad ordinem sive individualem sive socialem, atque hunc sive domesticum sive publicum. Non potest igitur humana operatio in omnibus exigi secundum Dei legem, nisi haec suam vim exerceat quoad vitam et mores sive privatorum sive civitatis. Huc faciunt quae late disseruimus agentes de officio verae religionis civitati naturali lege imposito [499 seqq.].

547. **Praecipua libertatum capita ex quibus liberalismi systema coalescit.** Ea quae diximus, continent generale principium ex quo, sicut ex propria radice, enascitur theoria quam liberalismi fautores proponunt tamquam normam humanae operationis, praesertim in ordine politico. Ipsius, quasi totidem fructus, sunt *libertates* illae quibus aetas nostra tantopere gloriatur. Septem praecipue numerantur.

I. *Libertas opinionum*, h. e. amplectendi, tanquam vera, quaecumque libuerit, non habita ratione neque motivorum quae prudentem assensum merentur, neque delectus mediorum quibus instruimur ad veritatem ab ementita specie veri discernendam. Uti vides, tale licentiae genus est ipsissimum liberalismi principium applicatum supremae facultati hominis, atque eo recta tendit, ut humanam operationem in suo fonte corrumpat. Vide quae diximus [263, 264].

II. *Libertas conscientiae.* Haec libertas refertur ad praecedentem uti pars ad totum, siquidem conscientia est peculiaris functio mentis, quae generalia principia morum ad individuam operationem applicat. Veram et legitimam conscentiae libertatem his verbis egregie descripsit Leo XIII. " Potest (libertas conscientiae) etiam in hanc sententiam accipi, ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediente, in civitate liceat. Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur, est omni vi iniuriaque maior: eademque Ecclesiae semper optata et praecipue cara. Huius generis libertatem sibi constanter vindicavere Apostoli, sanxere scriptis Apologetae, Martyres ingenti numero sanguine suo consecravere. Et merito quidem: quod maximam iustissimamque Dei in homines potestatem, vicissimque hominum adversus Deum princeps maximumque officium, libertas haec christiana testatur. „ (*Encycl. cit.*)

III. *Libertas cultus.* Haec cum libertate conscientiae proxime conserta est, quin saepe una pro altera promiscue usurpatur. Differt tamen, quandoquidem conscientiae libertas latiorem habet acceptionem, ut quae non solum

in materia religionis versatur, quemadmodum libertas cultus, verum etiam in rebus ceteris ad mores pertinentibus. Spectat porro ad hanc libertatem cultus tum indifferentismus, tum tolerantismus dogmaticus quoad religionem, praesertim quatenus haec est officium sociale a civitate implendum. De hac re late disseruimus [505, seqq.], ubi etiam notavimus istiusmodi libertatem cultus logica et necessaria consecutione connecti cum atheismo.

IV. *Libertas loquendi*, sc. voce et scripto, quaecumque libuerit, exprimendi. Quum locutio sit propria expressio conceptus interioris, semel asserta licentia opinandi quaecumque libuerit, pronum est consimilem licentiam ad sermonem transferre. Hinc libertas preli, quam ex professo ante reprobavimus [513, 514]. " At vero, addit Leo XIII., de rebus opinabilibus disputationi hominis a Deo permissis ubique quod placeat sentire, quodque sentiatur, libere eloqui concessum est, non repugnante natura: talis enim libertas nunquam homines ad opprimendam veritatem, saepe ad indagandam ac patefaciendam deducit. „ (*Encycl. cit.*)

V. *Libertas docendi*. Haec ad praecedentem pertinet, ac fere unam eamdemque sententiam continet. Praeclare de hac re etiam Leo XIII. " Cum dubium esse non possit, quin imbuere animos sola veritas debeat, quod in ipsa intelligentium naturarum bonum est et finis et perfectio sita, propterea non debet doctrina nisi vera praecipere, idque tum iis qui nesciant, tum qui sciant, scilicet ut cognitionem veri alteris afferat, in alteris tueatur. Ob eamque causam eorum, qui praecipiunt, plane officium est eripere ex animis errorem, et ad opinionum fallacias obsepire certis praesidiis viam. Igitur apparet, magnopere cum ratione pugnare, ac natam esse pervertendis funditus mentibus illam, de qua institutus est sermo, libertatem, quatenus sibi vult quidlibet pro arbitratu docendi licentiam: quam quidem licentiam civitati dare publica potestas, salvo officio, non potest. Eo vel magis quod magistrorum apud auditores multum valet auctoritas, et vera ne sint, quae a doctore traduntur, raro admodum diiudicare per se ipse discipulus potest. „ (*Encycl. cit.*)

VI. *Libertas politica.* Si haec acciperetur pro reipublicae statu, qui populari genere temperetur ita ut ius quoddam singulis competeret participandi summam imperii in publica administratione civitatis, quemadmodum fit quoties forma regiminis est plus minusve democratica, si ita acciperetur, inquam, istiusmodi libertas, ea procul dubio per se nihil contineret rectae rationi adversum, ut suo loco docuimus [461 sqq.]. At enim in ore liberalium prava sententia subest his verbis. Ut plurimum enim, libertatem quam politicam appellant, non aliud significare volunt, nisi progressum quemdam et moderatam reformationem, qua civilis societas secundum formam a Rousseavio propositam construatur: hoc autem corrumpit et penitus pervertit veram doctrinam de ortu atque administratione publicae potestatis [436 seqq.]. (1)

VII. *Libertas associationum*, ita scilicet ut unicuique fas sit societatem cum aliis inire ob finem quemcumque obtinendum per media quaelibet, sine ulla dependentia a legitima auctoritate tum politica, tum et praesertim religiosa. Inde conventicula illa quae *secretae* vel *massonicae* societates dicuntur, de quibus suo loco disputavimus [521]. Hoc medio perduelles nostrae aetatis potissime usi sunt ad ordinem socialem funditus evertendum et legitimos quosque principes solio deturbandos.

548. Restrictio quam recensitis libertatibus plerique liberalismi sectatores apponunt. Quanquam hae quas numeravimus libertates hodiernae a liberalismi fautoribus quasi totidem partes integrales immo essentiales sui systematis celebrantur, plurimi tamen inter eos minime pa-

(1) Etsi, attenta historica origine nominis, ut ante exposuimus [543], liberalismi systema cum populari regimine consertum celebrari coeperit, diligenter tamen alterum ab altero secerni debet. Nihil enim vetat, quominus existat regimen omnino populare sive democraticum, a principiis tamen liberalismi alienissimum; et e converso detur monarchia, etiam simplex, quae liberalismi veneno multum admodum inficiatur. Certe quidem, ut alia exempla praetermittam, gubernationem Philippi cognomento Pulchri in Gallia a tali labe purgabit nemo.

tiuntur, ut etiam Ecclesia catholica beneficio fruatur libertatis quam ad caelum extollunt, ac plane illimitatam esse volunt. De hac re merito conqueritur Leo XIII. " Ex una parte sibi quidem (liberalismi sectatores) ac reipublicae licentiam asserunt tantam, ut cuilibet opinionum perversitati non dubitent aditum ianuamque facere: ex altera Ecclesiam plurifariam impediunt, eiusque libertatem in fines quantum possunt maxime angustos compellunt, quamquam ex Ecclesiae doctrina non modo nullum incommodum pertimescendum sit, sed magnae omnino utilitates expectandae. „ (*Encycl. cit.*) Ceterum aliter esse non potest. Libertas enim, qualem definiunt liberalismi sectatores, falsa est et homine indigna, ac propterea omnino contraria verae et expetendae libertati quam praedicat Ecclesia catholica. Atqui insitum est quibuscumque rebus contrariis, ut mutuo inter se colluctentur atque altera alteram quoad fieri potest destruere nitatur. Nihil mirum proinde, si quemadmodum Ecclesia catholica liberalismi systema plane reprobat, ita e converso, qui tali systemati mordicus adhaerere volunt, in Ecclesiam insurgant, adeoque eam liberam esse passim recusent. Discrimen tamen permagnum existit in modo certaminis, quod in hoc quasi duello conspicitur. Ecclesia enim, ut quae pro sola veritate pugnat, est sibi plane consentiens, neque quidpiam enuntiat quod suis principiis adversetur: nihil enim veritati magis adversatur quam sibi contradicentia proferre. Theoria liberalismi e converso falsissimo fundamento innititur. Contradictio autem cum falsitate amico foedere copulatur. Nihil mirum proinde, si liberalismi sectatores manifestam contradictionem offendant, quando Ecclesiae catholicae eam ipsam libertatem largiri recusant quam tamen ex vi proprii systematis amplissimam debere esse decernunt. Si cetera deessent, haec ipsa contradictio satis esse oporteret ad falsitatem huius theoriae ostendendam: siquidem ex vero non sequitur falsum et contradictorium. [*Pr. Ph.* 155.]

549. **Discrimen legitimae tolerantiae ab ea quam liberales magnifaciunt.** Quoniam non pauci inveniuntur, qui aequivocatione nominis decepti, non satis in prae-

senti negotio distinguunt flagitiosum a legitimo *tolerantiae* genus, oportet diligenter habere prae oculis quod ante indicavimus [500], tolerantiam (mali scilicet, hoc enim solummodo tolerari dicitur), aliam esse theoreticam sive dogmaticam, aliam vero practicam dumtaxat. Haec distinctio potissime usurpatur, quoties sermo est de flagitiosis actionibus quae sanctione legum minime impediuntur. Porro theorica malae actionis tolerantia tunc esse dicitur, quando idcirco actio flagitiosa minime coactione legum impeditur, quia ius quoddam concipitur esse in subditis ut liberi a tali coactione permaneant, adeoque iniuriam paterentur si vi legum a mala actione impedirentur. Talis porro est tolerantia, quam liberales cohonestare satagunt quoad mala provenientia in societatem ex usu libertatum quas ipsi statuunt: non enim plerique inter eos inficiantur eiusmodi mala plura esse et gravissima. Atqui alia omnino est tolerantia mere practica, quae quidem, pluribus in adiunctis, legitima atque adeo necessaria esse potest. In eo sita est, quod tales flagitiosae actiones impunitae quidem relinquantur, non tamen ex congenito quasi iure quo improbi homines fruantur ad talem impunitatem, sed unice vel ut graviora mala impediantur, vel ne bonis superioris ordinis per talem severitatem impedimentum apponatur. Confer testimonium B. Thomae quod alibi hac de re exscripsimus [487]. Praestat in rem praesentem verba Leonis XIII. denuo proferre, qui plenissimam doctrinam de hoc honestae tolerantiae genere ita tradit. " Non recusat (Ecclesia), quominus quidpiam, a veritate iustitiaque alienum, ferat tamen publica potestas, scilicet maius aliquod vel vitandi causa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum. Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediantur bona, partim ne maiora mala consequantur... Sed confitendum est, si vere iudicari velit, quanto plus in civitate mali tolerari pernecesse est, tanto magis distare id genus civitatis ab optimo: itemque tolerantiam rerum malarum, cum pertineat ad politicae praecepta prudentiae, omnino iis finibus circumscribi oportere, quos causa, id est salus

publica postulat. Quare si saluti publicae detrimentum afferat et mala civitati maiora pariat, consequens est eam adhiberi non licere, quia in his rerum adiunctis abest ratio boni. Si vero ob singularia reipublicae tempora usuveniat, ut modernis quibusdam libertatibus Ecclesia acquiescat, non quod ipsas per se malit, sed quia permissas esse iudicat expedire, versis in meliora temporibus, adhibitura sane esset libertatem suam, et suadendo, hortando studeret, uti debet, munus efficere sibi assignatum a Deo, videlicet sempiternae hominum saluti consulere. Illud tamen perpetuo verum est, istam omnium et ad omnia libertatem non esse, quemadmodum pluries diximus, expetendam per se, quia falsum eodem iure esse ac verum, rationi repugnat. „ (*Encycl. cit.*)

DISPUTATIO VI.

DE IURE INTERNATIONALI

SECTIO I.

Generalia officia quibus nationes mutuo devinciuntur.

550. **Ius internationale quid proprie dicatur.** Quanquam, proprie et stricte loquendo, *gens*, *natio* ac *civitas* sive civilis societas, non eamdem omnino significationem habent, iuridice tamen in praesenti tractatione promiscue usurpari solent. Ius proinde internationale vocamus com-

plexum officiorum et iurium quibus diversae societates civiles inter se moraliter devinciuntur. Quemadmodum alio loco animadvertimus [220], minime confundi debet cum *iure gentium* de quo veteres scholastici ac iurisconsulti locuti sunt. Ius enim internationale, de quo in praesenti sermonem instituimus, complectitur omnia et sola officia et iura quae vigent inter diversas societates civiles, prout hae sunt quaedam personae morales invicem independentes; quae quidem officia et iura, ut mox dicemus, alia pertinent immediate ad ius naturale, alia contra nonnisi mediate, qualia sunt illa quae enascuntur ex foederibus mutuo consensu duarum vel plurium nationum inter se initis. Atqui *ius gentium*, de quo romani iurisconsulti et scholastici veteres loquebantur, imprimis respicit ea dumtaxat quae sunt per se bona vel mala, ac proinde ex naturali lege vim obligandi habet immediate. Praeterea, plurima complectitur iura et officia tum individualia, tum socialia *interna*, quae scilicet considerantur in ipsis membris uniuscuiusque civitatis sive ad invicem comparatis, sive etiam respectu totius societatis ad quam spectant. Confer quae de hac re late disseruimus [216. . . 225].

551. **Ratio et ordo tractationis.** Huius porro iuris internationalis tractatio, eo scilicet sensu quo proxime declaravimus, merito refertur ad doctrinam de politica societate quam huc usque tradidimus. Operatio enim propria uniuscuiusque civitatis dupliciter considerari potest ac debet. Primo quidem, ut est ipsi civitati quasi immanens, quatenus scilicet exercetur in ipsa membra, quibus constat, ut ea dirigantur et promoveantur in consecutionem finis, cuius obtinendi gratia homines in civile consortium coeunt. Hoc modo operationem uniuscuiusque civitatis consideravimus in Disputatione praecedente, una cum officiis quae ex tali consideratione proxime profluunt. Potest praeterea haec operatio spectari, ut est quodammodo transiens, respectu scilicet alterius civitatis seu civilis societatis; atque huc spectant relationes mutuae iurium et officiorum quibus ius internationale constitui diximus. Haec consideratio relativa uniuscuiusque civi-

tatis in ordine ad aliam suppeditat materiam praesenti Disputationi subiectam, et est complementum totius doctrinae de societate ad quam homo suapte natura destinatur. De hac itaque re agentes, tria efficiemus. Primo quidem, universe ac generatim perpendemus quae sint iura et officia, quibus nationes ex ipso naturali ordine vicissim adstringuntur. Tum vero, ex his quaedam in particulari examinabimus, quae specialem merentur considerationem. Postremo, pauca adiiciemus de mutuis relationibus Ecclesiam inter et Statum politicum. Quanquam enim haec ultima quaestio resolvi non potest, quin subaudiatur supernaturalis Ecclesiae institutio sub forma verae et perfectae societatis, quod quidem ex divina revelatione peti debet, si tamen haec institutio semel supponatur, licebit ex ipsis principiis naturalis synderesis idoneam huius quoque quaestionis resolutionem tradere. Expedit vero hanc postremam etiam quaestionem paucis attingere, quo pateat seu potius indicetur nexus doctrinae de iure sociali, quam huc usque tradidimus, cum principiis divinae revelationis, quae quidem respiciunt omnem hominem, non solum prout est individuus, verum etiam ut est naturale membrum civitatis.

THESIS XXXVI.

Societates civiles mutuis inter se officiis ac iuribus naturali lege devinciuntur. Haec porro iura et officia alia sunt aequalia, utpote cuique societati congenita, alia vero diversa et inaequalia, utpote adquisita.

552. ***Probatio I. partis.*** Ad huius rei intelligentiam notandum est, societatem civilem per se progigni ex ipso naturali ordine, ut late ante demonstravimus [208, seqq.]. Est praeterea vera quaedam persona, in consideratione quidem morali, non physica. Aliunde certum est, non unam sed plures existere civiles consocia-

tiones, quarum singulae in se subsistunt propria vita et actione fruentes, ita ut una ab alterius regimine minime dependeat; talis siquidem independentia per se pertinet ad primatum auctoritatis a qua societas quaeque regitur. Existunt itaque plura corpora civilia, mutuo independentia, quorum singula, tamquam verae personae, ex ipsa exigentia naturalis ordinis, considerari debent. Porro ostendendum est modo, hanc mutuam independentiam non esse eiusmodi, quasi nullius iuris et officii naturalis vinculo diversae civiles societates vicissim uniantur, sed contra talia mutua iura et officia agnosci debere. Id porro dupliciter ostenditur.

I. Ex generali officio humanitatis et beneficentiae hominibus imposito [295]. Generalia enim argumenta quibus n. cit. ostendimus, homines communi vinculo mutuae beneficentiae suapte natura adstringi, non solum quoad individuos singulos vigent, verum etiam quoad nationes inter se comparatas. Ratio plana est. Nam amor quem naturali lege ceteris debemus, et ex quo talia officia beneficentiae proficiscuntur, exerceri debet secundum naturalem conditionem uniuscuiusque et respectu perfectionis quae ex eiusdem naturae exigentia ei convenit. Atqui homo suapte natura est membrum civitatis, et in ea ac per eam perfectionem sibi debitam adipiscitur. Ergo dilectio quam naturali lege ceteris debemus, exerceri debet non solum inter homines singulos, verum etiam inter eos ut sunt membra civitatis ad quam pertinent, et respectu perfectionis quam in civili consociatione adipiscuntur. Porro officia quae homines hac ratione sibi invicem praestant, sunt officia beneficentiae quae internationalia vocamus. Talia proinde officia ad naturale ius pertinere dicenda sunt.

II. Id ipsum luculentius apparet, si considerentur officia iustitiae. Nam munus proprium iustitiae maxime cernitur inter personas invicem independentes, quatenus una ab altera laedi non debet in his bonis quae unicuique sunt propria [176]. Hoc autem non solum vigere debet inter personas physicas, verum etiam inter personas morales, praesertim quoties una ab altera non pen-

det. Atqui nationes sunt verae personae in consideratione morali mutuo independentes. Ergo naturalis ordo iustitiae omnino exigit, ne natio nationi detrimentum ullum inferat respectu omnium quae unicuique sunt propria. Gentes seu nationes itaque officiis quoque iuridicis ipsa naturali lege mutuo adstringuntur.

Ex tradita duplici demonstratione manifestum est, dari quoddam ius internationale, quod non ex humana voluntate, sed ex ipsa lege naturali vim obligandi habet, et ideo a veritate abesse eos, qui illud tamquam pure positivum traducunt. Ex quo etiam confirmatur quod generatim alibi [202 seqq.] demonstravimus, non omne ius proprii nominis esse positivum: siquidem nationes invicem comparatae, vi ipsius naturalis ordinis, mutuis iuribus et officiis mutuo adstringuntur antecedenter ad quaecumque foedera quae inter se paciscantur, et independenter a quacumque humana auctoritate cui subesse teneantur.

553. ***Probatio II. partis.*** Facile ostenditur ex propria notione tum civitatis, tum iuris congeniti et adquisiti.

I. Etenim unaquaeque civitas sive civilis societas, in consideratione morali, est quoddam individuum specifice plane consimile alteri, sive quoad communem rationem corporis politici, sive quoad personalem independentiam unius ab altero. Iura itaque et officia his iuribus respondentia, quae singulis civilibus societatibus absolute spectatis conveniunt, sunt omnino similia sive aequalia. Atqui iura et officia congenita vocamus, quae unicuique personae absolute consideratae conveniunt, solo facto existentiae supposito [198, II]. Quoad haec iura proinde ac officia nullum est discrimen inter respublicas diversas, utcumque una alteri praestet sive virium robore, sive territorii amplitudine, sive maiore gradu civilis culturae, quemadmodum etiam homo egenus et viribus imbellis, quoad iura et officia humanae naturae congenita, aequatur omnino divitibus et ingenio ac viribus praestantibus, nisi forte maiore quadam veneratione digna ea iura dixeris quae exteriore vi fuerint magis destituta.

II. Iura acquisita e converso dicuntur, quae enascuntur ex factis contingenter nativitati cuiusque individui superadditis, puta ex libero exercitio suae activitatis, vel ex condicto aliquo aut positiva lege. Patet haec diversa esse posse et inaequalia non minus inter nationes, quam inter homines singulos. Quum enim iura id genus non ex specifica identitate naturae dimanent, sed ex factis contingentibus, quae diversa sunt pro diversitate individuali singularum personarum, non eumdem habent titulum, nec idem fundamentum, et ideo nihil prohibet, quominus diversa sint atque inaequalia. Id praesertim elucet in compluribus officiis et iuribus quae enasci possunt sive occasione iniuriae quam una natio ab altera forte patiatur, sive propter mutua foedera quae inter se ineunt. Ceterum haec quoque iura et officia, si in radice spectantur, fundamentum quoddam habent in iure aliquo vel officio naturaliter congenito, puta in naturali iure vindicationis, aut fidei promissae, quemadmodum etiam respectu individuorum quisque facile videre poterit.

554. *Corollaria.* Ex dictis haec facile inferuntur.

I. Generale praeceptum iuris naturalis, *Dilige proximum sicut teipsum* [277], merito censeri potest quasi generalis formula quae complectatur officia, quibus tum homines individui tum nationes etiam naturaliter inter se devinciuntur. Ut enim homines singuli invicem comparati similes comperiuntur, sive in participatione eiusdem specificae naturae, sive in propria cuiusque personali dignitate qua fruuntur; sic etiam diversa corpora politica, quorum unum non est pars alterius, vicissim aequantur, sive consideretur communis ratio societatis naturaliter perfectae in qua omnia conveniunt, sive consideretur primatus, h. e. independentia auctoritatis a qua singula reguntur. Attenta autem priore similitudine, exurgit generale praeceptum, *Dilige proximum sicut teipsum*, in eoque continentur officia omnia quibus unusquisque erga ceteros singulos adstringitur, sive ex strictae iustitiae, sive ex solius humanitatis titulo. Quum itaque consimilis quoque paritas vigeat inter nationes seu civiles societates mutuo comparatas, prout et ipsae sunt personae quae-

dam morales invicem independentes, nihil prohibet, quominus ad idem generale praeceptum proxime memoratum reducantur etiam officia, sive beneficentiae sive iustitiae, quae nationes ut tales sibi vicissim praestare debent.

II. Tam subiectum quam terminus horum iurium et officiorum sunt ipsae nationes seu civiles societates, qua tales. His propterea gubernantes praecipue adstringuntur, ut qui totam nationem repraesentant. Hinc etiam patet discrimen quoddam in applicatione naturalis praecepti mutuae beneficentiae, prout haec exercetur vel inter homines singulos, vel inter nationes integras. Nam plerumque accidit, ut persona privata cum laude plura genera bonorum vitamque ipsam spernere queat, ut hac ratione proximo opituletur, tametsi forte ex caritatis lege cum tanto incommodo ei succurrere non teneatur. Id contra in personam moralem societatis transferri non potest, nisi accedat explicitus, in tali contemptu approbando, consensus sociorum quibus persona illa coalescit. Non enim idem est dominium, quod homo individuus habet in sua bona, ac quod societati convenit in bona et vitam membrorum quibus coalescit. Homo enim individuus citra aliorum iniuriam libere disponere potest de bonis quorum dominium habet, eiusque liberae optioni relinquitur virtutis exercitium, etiam in gradu heroico, puta si ad virtutem exercendam manifesto discrimini ipsa vita exponi debet, solius caritatis titulo. Societas e converso non est domina bonorum spectantium ad membra quibus constat, neque heroicae virtutis exercitium a sociis exigere potest, nisi forte quandoque id sit omnino necessarium ad conservationem propriae reipublicae [241,242]. Quare non potest sua membra cogere ad grave damnum subeundum ut aliis gratificetur, sed membrorum consensum expectare debet. Quod autem hic dicimus de societate, a fortiori dicatur de rectoribus qui eam repraesentant, quique non sunt domini boni communis, sed curatores dumtaxat.

THESIS XXXVII.

Iura, unicuique societati civili congenita, tria potissime numerantur: ius scilicet conservationis, dominii, et liberae actionis.

555. ***Explicatio et probatio I. partis.*** Ius propriae conservationis proxime enascitur ex ipsa legitima existentia cuiusque civilis consortii una cum naturali tendentia rerum omnium ut se in esse conservent quantum possunt. Quandoquidem vero tria per se pertinent ad esse uniuscuiusque civitatis, nimirum ipsa membra quibus coalescit, eorumdem mutua concordia sive consociatio sub regimine legitimae auctoritatis, et huius auctoritatis primatus sive independentia; hinc tria etiam per se includuntur in iure propriae conservationis cuique civili societati naturaliter congenito.

I. Imprimis huc spectat conservatio ipsa membrorum quae in civile consortium coalescunt; siquidem hoc conservari nequit nisi illa quoque conserventur. Spectat itaque ad societatem quamlibet, ut tueatur vitam suorum membrorum adversus iniustos conatus alterius gentis, quibus forte vita illa in discrimen adducatur. Quod autem hic dicitur de iniuria adversus vitam, dicendum est etiam de ceteris iniuriis quas membra unius civitatis patiuntur ab alia. Hac de causa etiam suo loco docuimus cum S. Thoma [99], iniuriam, quae fit in membrum societatis, considerari debere quasi iniuriam quae fiat ipsi societati ad quam tale membrum per se pertinet.

II. Inest secundo cuique nationi ius conservandi in seipsa mutuam civium concordiam in ordine ad finem civitatis obtinendum sub regimine legitimae auctoritatis. Ex tali enim concordia exurgit ipsum essentiale bonum seu vinculum sociale, cui directe opponitur seditio. Iniustissime itaque se gerunt quicumque aperte vel simu-

late aliarum gentium tranquillitatem turbare nituntur, intestinas in ipsis fovendo discordias et rebelliones. Haec crimina non solum indirecte, qualia sunt illa quibus laeduntur membra societatis, sed directe omnino adversantur stricto et congenito iuri existenti in qualibet societate ad sui conservationem.

III. Postremo vetitum est iure naturalis iustitiae existentis inter nationes, ut una alteri propriam independentiam adimat, nisi ius belli id ferat, ut postea dicemus. Nam vi huius independentiae potissime constat propria dignitas personalis uniuscuiusque gentis, ratione cuius societas in se perfecte subsistit, nec proinde ab alterius societatis regimine quasi pars illius dependet. Spectat itaque ad naturale ius quo unaquaeque gens fruitur ad sui conservationem, ut talis independentia ipsi arbitrarie minime adimatur. Sicut igitur qui personam nullo iure sibi subiectam sub suo dominio constituere vi aut alia iniusta ratione satagit, ipsius personalem dignitatem laedit; sic etiam iniuste laeditur propria dignitas personalis uniuscuiusque gentis, si sub alterius ditione sine iusta causa subesse cogatur. Hoc iniustitiae genus, sane frequentissimum, cernitur in his qui dilatandi imperii cupiditate innocuas nationes debellant, ut suae potestati submittant, quique revera a grassatoribus eo solum differunt, quod in inferenda vi magna multitudine stipentur et artis bellicae regulis utantur. Confer testimonium B. Augustini quod alibi exscripsimus [468, III].

556. ***Explicatio et probatio II. partis.*** Nomine *dominii* hic intelligimus ius proprietatis *nationalis* in res materiales, territorium praesertim, prout scilicet hoc ius sic convenit uni genti, ut aliae ab usu talium rerum excludantur. Hoc ius proxime consertum est cum iure praecedente, quo scilicet unaquaeque gens fruitur in propriam conservationem. Nam vita humana, sive spectetur in hominibus seorsum, sive spectetur in iisdem ad invicem consociatis, rebus istiusmodi materialibus eget ut conservetur et ad debitam perfectionem adducatur. Quum autem res materiales plerumque non sint inexhaustae utilitatis quae omnibus sufficere queant, naturalis ordo

fert ut sub dominiis diversis constituantur, ut suo loco late disseruimus [332, seqq.]. Haec ratio, sicut etiam ceterae quas loc. cit. exposuimus, ius proprietatis sive privatae, sive nationalis manifeste demonstrant. Quaedam tamen hic notare oportet.

I. Sub nomine *proprietatis nationalis* praeprimis intelliguntur quae societati civili, prout talis est, in vero et stricto sensu sunt propria, in quae propterea ipsa exercere potest quaecumque sunt de ratione dominii proprietatis, puta actus consumendi, alienandi, etc. Eiusmodi sunt munitiones, publica aedificia, silvae publicae, aliaque id genus. Tale dominium, etsi dicatur commune, ratione scilicet subiecti cui inest, est tamen vero et stricto sensu dominium proprietatis et obiectum iustitiae commutativae etiam respectu privatorum [177, nota]. Differt eo solum a dominio proprietatis privatae, quod sit plenum omnino et absolutum, quatenus scilicet a nullius humanae auctoritatis influxu dependet; siquidem spectat ad nationem independentem. (1) Dominium contra proprietatis privatae quae convenit civibus, limitibus per leges civiles circumscribi potest, ac subest iuri eminenti totius civitatis ad quam spectant.

II. Proprietas etiam nationalis vocantur bona privata civium, prout aliqua ratione pertinent ad ipsam societatem, ut ante exposuimus cum S. Thoma [533], quia scilicet hoc quod unaquaeque pars est vel habet, est totius. Ibidem vero notavimus, istiusmodi proprietatem differre omnino ab ea, quae societati convenit respectu munitionum, aliorumque bonorum, de quibus proxime locuti fuimus. Ad

(1) Haec intelligi debent dumtaxat de bonis quae unaquaeque natio possidet in suo territorio. Quae enim possidet apud aliam gentem, tametsi quandoque dicantur nationalia, respectu scilicet habito ad subiectum quod ea bona possidet, subordinantur et ipsa supremae administrationi societatis seu regionis in qua bona illa reperiuntur. Propterea bona illa societas possidet more privatorum. Nam dominium omnino independens cum imperio connectitur et iure supremae potestatis: id porro uni nationi competere nequit respectu territorii alterius nationis; sunt siquidem invicem independentes.

tale discrimen significandum, dominium proprietatis nationalis, hoc altero sensu acceptae, vocari solet *altum* seu *eminens*.

III. Quae generatim dicta sunt de occupatione [334], vigent etiam respectu uniuscuiusque gentis seu nationis, ut talis est. Nimirum, quemadmodum personis privatis inest congenitum ius occupandi ac dominio suo subigendi terras et res ceteras, quas in hominum usum Creator destinavit, modo id fiat sine alterius iniuria: sic etiam ius consimile tribui debet unicuique genti seu nationi respectu talium rerum; siquidem eadem vel potior adhuc ratio militat ad eiusmodi ius in nationibus agnoscendum. Haec porro occupatio dupliciter fieri potest. Primo, ita ut gens rem aliquam, puta territorium a nemine occupatum, sibi vindicet quasi proprietatem indivisam, quae in solidum pertineat ad omnia et singula membra quibus ea gens coalescit. Si occupatio tali modo contingat, dominium proprietatis, quod inde consurgit, est vere et proprie commune, neque ullum e membris seu civibus talis gentis iure poterit, sine consensu aliorum, rem ita occupatam aut eius partem sibi propriam efficere, quemadmodum generatim locuti fuimus, quando egimus de tali dominio, communi scilicet [315]. Alio modo potest gens aliqua rem seu terram nullius ita sibi vindicare, ut pars occupetur ab uno, alia vero pars ab altero e membris quae eam gentem sive societatem componunt, iure tamen proprietatis restricto et subordinato iuri eminenti totius societatis ad quampertinent. Si hoc modo territorium aliquod occupari contingat, manifestum est, diversas partes huius territorii constitui sub dominio proprietatis privatae eorum civium qui illas occuparunt, toti vero societati convenire tantum respectu bonorum, quae sic occupata fuerunt, dominium altum administrationis quod cuique societati inest in bona propria suorum civium. Apud veteres Romanos, et etiam aetate media, quando gens sub ditione sua subigebat territorium aliquod, occupatio priore modo potius fiebat quam altero, atque ita complura iura antiqui feudalismi explicantur quae iam tamquam obsoleta nunc habentur. Confer quae ante notavimus [533, nota].

557. ***Explicatio et probatio III. partis.*** *Ius liberae actionis* respectu nationum in eo positum est, ut una natio in licito usu propriae activitatis, sive internae sive externae, ab altera minime impediatur. Tale autem ius inesse cuique nationi, proxime deducitur ex congenito iure independentiae quod asseruimus. Nam nulla persona impediri potest in licito usu suarum facultatum, nisi forte ab ea cuius dominio vel iurisdictioni persona illa subdatur. Atqui unaquaeque natio vi propriae independentiae minime subditur dominio aut imperio alterius. Hinc plura sequuntur digna quae notentur.

I. Nulla natio potest ab altera *cogi*, ut in eam exerceat officia, ad quae solius beneficentiae titulo naturali iure adstringitur. Talia enim officia nequeunt extorqueri, nisi prius commutata fuerint in iura perfecta a proportionatam iurisdictionem habente [232]. Atqui unaquaeque natio est ab alterius iurisdictione independens. Hinc vides discrimen aliud inter officia beneficentiae individualis et officia beneficentiae nationalis. Individua enim subsunt publicae potestati societatis ad quam spectant. Publica autem auctoritas praecipere potest non solum in materia iustitiae, sed etiam in his quae sunt materia aliarum virtutum, et in his reddere potest determinatum et obligatorium quod de se foret vel indeterminatum vel solum de consilio. Quare plura quae, citra iussionem publicae auctoritatis, sic ad beneficentiam pertinerent, ut e libera et ultronea uniuscuiusque voluntate pendere deberent, accedente tamen iusto imperio legitimi magistratus, in officia vere iuridica commutantur, quae propterea coactione etiam adhibita exigi possunt. Atqui talis commutatio minime fieri potest quoad officia solius beneficentiae quibus nationes iure naturae invicem adstringuntur. Quum enim unaquaeque natio superiori auctoritati non subiiciatur, necesse est ut officia, quibus erga alteram titulo solius beneficentiae tenetur, non sint nisi pure moralia, nec possint in iuridica commutari, nisi forte libera et mutua utriusque nationis pactione accedente.

II. Hinc nulla natio ab alia cogi potest ad commutationem mercium cum illa ineundam. Etsi enim com-

mutatio mercium sive commercium magnam utilitatem nationibus afferat, eamque non materialem tantum, sed persaepe etiam moralem, minime tamen considerari potest tamquam officium vere iuridicum. Accedit quod modus, quo tales commutationes exerceri possunt, item tempus, opportunitas, aliaque adiuncta consimilia, ex solius naturae ordine sint indeterminata omnino, ac propterea determinari debent propria auctoritate cuiusque nationis. Si itaque aliqua natio iudicet sibi expedire, ut ab his commercialibus cum alia relationibus abstineat et reapse abstinere statuat, suo proprio iure utitur, nec propterea cogi potest ut statuta sua commutet. A fortiori certas quasdam conditiones praescribere potest, quae necessario servari debeant in tali mercium commutatione, ut sunt diversa portoria quae imponi consueverunt. (1)

III. Iniuste quoque laeditur libertas agendi cuique nationi propria, si extera natio alterius regimini et negotiis se immisceat, vel prohibeat ne commercium exerceat aut foedera ineat cum aliis liberis nationibus, vel denique ipsa se constituat iudicem ad finiendas lites seu controversias quae inter ipsas forte exoriantur. Nihil enim horum fieri potest, quin una natio apud aliam exerceat supremum imperium; quod quidem fieri nequit nisi iniuste usurpando potestatem iurisdictionis quae propria est alterius.

558. *Corollarium.* Ex principiis praestitutis aequum iudicium ferri potest, utrum iure an iniuria Europaei occupaverint sibique subiecerint barbaras nationes Asiae et Americae. Certe non omnia quae de istiusmodi

(1) Controversia existit apud politicae oeconomiae tractatores, utrum in mutua mercium commutatione quae exercetur inter nationes, expediat eam relinquere plane liberam, nullo penitus imposito aut percepto tributo, an contra portoria hactenus consueta retinere quae solvantur a natione merces importante et percipiantur a natione merces extraneas acceptante. Vide, si lubet, apud cl. Van der Aa (*Philos. Schol. Brevis Conspectus*, Ethica, prop. 224) argumenta quae pro utraque sententia afferri solent. Confer etiam quae scite notavit M. Liberatore (*Principii di Economia Politica*, Parte I. c. 6).

acquisitionibus in historia legimus, cohonestari possunt, tametsi ea in re plerumque accusari debent non tam principes ipsi Europaei, quam potius duces qui eorum nomine abutebantur ad tales nationes iniuste debellandas. Quocirca notandum est, ex his Asiae et Americae gentibus seu populis quosdam socialem quidem vitam, tametsi incultam, vixisse, sed quasi tribus errantes sedes stabiles in nullo territorio habentes. Quidam e converso, ut Mexicani et Peruani, vero et stabili dominio possidebant regionem quam incolebant, et in ea proprie dictam et publicam societatem efformabant. Iam vero, si sermo sit de prioribus gentibus seu tribubus, nulla ipsis fiebat iniuria, quando Europaei territorium occupabant ab ipsis stabilis proprietatis dominio nondum occupatum. Tale enim territorium merito consideratur *ut nullius*, adeoque merito cedit primo occupanti. Hac vero occupatione peracta, nihil vetat, quominus potestas politicae iurisdictionis, qua pollebant Europaei occupantes, se extenderet etiam ad praefatas tribus erraticas, quae in territorio occupato permanere voluissent. Politica enim subiectio potest quandoque, tanquam in legitimo titulo, inniti in dominio territoriali, ut suo loco ostendimus [453]. Minime tamen eiusmodi tribus poterant cogi in servitutem, vel privari iis quae legitimo iure possidebant, multoque minus occidi quasi bruta animalia. Quod attinet autem ad alios populos, qui vitam vere socialem in proprio territorio vivebant, certe iisdem plane iuribus internationalibus ipsi quoque fruebantur, quae naturaliter sunt congenita unicuique societati civili. Haec enim neque ex toto neque ex parte dependent a maiore vel minore cultura civili existente in natione aliqua. Tales proinde populos Europaei sibi iure subiicere minime poterant, nisi vel accedente ipsorum libero consensu, vel iure victoriae profluente ex iusto bello. Quidquid igitur secus factum est, nulla ratione cohonestabitur aliquando. Quod enim ad hanc labem abstergendam a nonnullis dictum est, iure scilicet tales invasiones fieri potuisse in eum finem, ut civilitas et vera religio his populis daretur, vanum est omnino. Officia enim beneficentiae neque praestari neque

exigi possunt cum manifesta laesione iustitiae commutativae. Ceterum de hac re paulo inferius dicemus explicatius. (1)

(1) Quoad celebrem Bullam *Inter caetera* d. 4 Maii 1493, qua Alexander VI. totam Americam Meridionalem in duas partes dividebat, quarum alteram Hispanis, alteram Lusitanis tribuebat, notandum est in ea nullum ius concedi neque Hispanis neque Lusitanis, ut tales nationes suas sibi facerent sine alio iusto titulo, puta liberi consensus ex parte ipsarum, vel iustae vindicationis. Fuit itaque merus arbitratus Summi Pontificis ad componendas aut praecavendas lites, quae inter Hispanos et Lusitanos exurgere poterant quoad eas partes Americae quas ipsi legitimo iure occupassent. Ratione proinde istius arbitratus Hispani et Lusitani molestiam sibi mutuo creare non poterant respectu illius partis Americae, quae utrique nationi a Summo Pontifice assignabatur. Quod vero spectat legitimum modum sibi subiiciendi populos Americae, Alexander VI. nihil plane determinat, neque pro Hispanis, neque pro Lusitanis, sed supponit semper eam rem fieri debere secundum generalia principia iuris naturalis. " Remanebant quidem, ait cl. L. Jouin, tunc temporis (in America) multae tribus errantes nondum hisce nationibus subiectae. Has gentes ex concessione Summi Pontificis aliter subiicere non poterant, nisi prius eas ad veram fidem converterent. Ipsae enim tribus errantes nondum formaverant veras societates civiles, sed religione christiana institutae paulatim in varias parvas societates civiles coalescebant. Harum societatum per ministros religionis formatarum superiores erant ipsi religiosi institutores; quia ab eis non solum accipiebant veritates fidei, sed etiam leges sociales. Cum autem isti religiosi institutores politice subiecti essent alicui supremae auctoritati, naturaliter fiebat ut illae parvae societates sic a ministris religionis formatae paulatim maiori societati se adiungerent. Et hoc quidem absque ulla violentia et iniustitia fiebat, quia istae parvae societates, utpote sibi non sufficientes, naturaliter auxilium et protectionem accipiebant ab ea societate civili, quae illis religiosos institutores miserat. Hinc relate ad illas gentes determinatio limitum facta a Summo Pontifice, instituta erat ad praecavendas lites, quae deinde exurgere potuissent ob illas parvas nationes quae sese vel uni vel alteri nationi universant, iuxta diversitatem nationum ad quas earum magistri religionis pertinebant. Haec erat Summi Pontificis intentio, ut patet ex eius Bulla. Quod si eventus non fuerit conformis ipsius intentioni, culpa tribuenda est hisce nationibus, quae aliter quam debebant, has barbaras tribus sibi subiicere conabantur. „ (*Elementa Philosophiae Moralis*. Sectio 3. c. 1. § 7.) Confer etiam quae de hac re Scriptores *Civilitatis Catholicae* ediderunt (Serie VI. vol. 1. p. 662 sqq.).

SECTIO II.

De pactionibus internationalibus et iure legationis.

559. **Propria ratio seu definitio pactionis internationalis.** Quemadmodum personae privatae, mediante fide naturaliter debita mutuis contractibus quos inter se ineunt, novo robore confirmare solent officia, quibus naturali lege vicissim adstringuntur, iisque alia quoque accedunt ob mutuam translationem iurium quae eiusmodi conventionibus perficitur; sic quoque, consimili utilitatis obtinendae gratia, ipsae nationes, ut tales, multa inter se pacisci consueverunt, quae propterea *pacta* (italice *trattati*) *internationalia* dici solent. Si haec pacta res plures complectantur ex utraque parte praestandas, quibus specialis cuiusdam amicitiae vinculum inter utramque consurgat, *foederis* appellationem (italice *alleanza*) propriam sibi efficiunt, communi *pactionis* nomine ceteris conventionibus relicto. Definitur porro *internationale pactum*, universe ac generatim inspectum, *conventio publica a personis, summa potestate praeditis, legitime inita, communis commodi obtinendi gratia.*

Dicitur 1. *Conventio publica.* Nomine conventionis non aliud intelligitur nisi duorum aut plurium in idem placitum consensus; quod quidem est de ratione cuiuslibet contractus [354]. Additur *publica*, ut secernatur a conventione sive privatorum, sive etiam regum et principum, quoad negotia privata. Quum enim foedera internationalia pertineant ad nationes, ut tales sunt; propria vero operatio cuiusque nationis ordine publico contineatur: oportet ut foedera quoque quae inter se paciscuntur, ad bonum publicum directe referantur.

Dicitur 2. *a personis summa potestate praeditis.* Ratio clara est. Conventio enim internationalis fit nomine totius societatis. Nequit propterea vim habere nisi ex

potestate eius qui totam rempublicam ut caput repraesentat, eiusque socialem operationem moderatur. Atqui eiusmodi sunt ii dumtaxat, qui supremo imperio fruuntur. Ii propterea solum, vel horum mandato alii talia foedera pangere possunt. Hinc discrimen *sponsionis* a *foedere*, quod his verbis declarat Grotius. " De foederum et sponsionum discrimine adiri potest Livius lib. 9. ubi recte nos docet foedera esse quae fiant iussu summae potestatis, et in quibus ipse populus irae divinae obstringitur, si minus stetur dictis... Sponsio autem est, ubi hi, qui a potestate summa mandatum eius rei non habent, aliquid promittunt quod illam proprie tangit. „ (*De iure belli et pacis*, lib. 2. c. 4.)

Dicitur 3. *legitime inita*, h. e. sine ulla laesione ordinis seu iustitiae naturalis. Nullum enim humanum condictum obligationem inducere potest contra rectum dictamen humanae rationis, cuius prima regula est lex naturae. Atqui de ratione cuiusque contractus est ut sit efficax ad obligationem inducendam. Conventa igitur internationalia, ne a generali ratione cuiusque contractus desciscant, debent esse consona cum ordine iustitiae naturalis. Confer quae alibi disseruimus [202 seqq.].

Dicitur 4. *communis commodi obtinendi gratia*. His verbis exprimitur finis cuius gratia stipulationes eiusmodi fieri solent. Quandoquidem enim in his pangendis nationes operantur tamquam verae personae morales invicem independentes, non autem eo modo quo servus, qua talis, se habet ad dominum; necesse est ut in commune utriusque partis utilitatem talia foedera cedant. Ut enim pluries dictum est, in hoc praecise differt operatio servi, qua servus est, ab operatione personae liberae, quod prior tota cedit in utilitatem alterius, posterior vero primo et principaliter in bonum ipsius operantis.

560. **Diversa genera foederum.** Ad partitionem foederum quod attinet, imprimis huc revocanda sunt quae generatim alibi exposuimus de divisione contractuum [358 seqq.]; siquidem haec foedera non sunt aliud nisi contractus quidam internationales. Speciatim vero haec notari debent.

I. Foedera internationalia quandoque *inaequalia*, quandoque *aequalia* nuncupantur. Haec habentur, quoties tum in re quam paciscuntur, tum in modo paciscendi una pars non minus praestat quam altera. Possunt itaque evadere inaequalia dupliciter. Primo, ratione *rei* praestandae, puta si foederatus potentior minus potenti promittat subsidia pecuniaria vel copiarum militarium ita ut sibi vel nihil vel parum restipuletur. Secundo, ratione *modi* in praestando, cum videlicet respublicae paciscentes non se vicissim aequiparant quoad vires et dignitatem, sed una plus honoris aut iuris sibi adsciscit quam altera, huius independentia servata. " Nam licet, inquit I. Schwarz, neutra pars contrahentium renuntiet libertati suae ac iuribus Maiestatis; *debilior tamen potentioris Maiestatem comiter observare tenetur*. Unde, his stantibus, nihilominus foederatus foederatis non subiicitur, sed liber manet, recte animadvertente *Proculo Iureconsulto* (*L.* 7. § 1. *D. De captiv. et postlim.*), ut proin longe aliud sit, *esse in alterius fide et esse in alterius ditione:* hoc enim dominatum, illud patrocinium sonat: sicut ergo patrocinium privatum non tollit libertatem personalem, ita patrocinium publicum non tollit libertatem civilem, quae summo imperio implicita est. „ (*Institutiones Iuris Publici*, Part. 2. tit. 4. Instr. 1. § 3.)

II. Foedera alia constituunt seu potius confirmant tantum ius naturale, alia vero ei aliquid adiiciunt. Priora duplicem vim obligandi habent ex naturali iure, scilicet *immediate*, ratione materiae circa quam versantur, quae supponitur antecedenter ad ipsam pactionem naturaliter praecepta vel prohibita; et *mediate*, ratione scilicet mutuae conventionis quae accedit, quaeque servanda est vi generalis praecepti legis naturae pacta legitime inita servari iubentis. Non sunt propterea inutilia, ut vult Pufendorf, quemadmodum neque inutiles censentur complures leges positivae, sive divinae sive humanae, quae versantur circa materiam naturali iure praeceptam vel prohibitam. Quin immo proficua valde sunt eiusmodi foedera et quandoque etiam necessaria. Sunt proficua. Nam multa naturali quidem iure praecipiuntur vel prohibentur,

sed cum indeterminatione quadam, ut praesertim videre licet quoad officia mutuae beneficentiae. Porro quae sunt eiusmodi respectu nationum ad invicem, valde utiliter per diversa foedera, quae ipsae vicissim pangunt, explicatius declarantur et determinantur. Sunt praeterea necessaria quandoque, saltem apud illas gentes, quae nulla officia imaginantur se habere nisi erga suos, quasi scilicet in exteras licitum foret praedas agere, latrocinari, et nihil non hostile moliri. Quare cum eiusmodi gentibus oportet ipsa naturalia officia strictae iustitiae, quibus erga alias ipsae adstringuntur, in pactum deducere.

III. Foedus aliud *belli*, aliud *pacis* nuncupatur. Foedus belli existit, quoties binae vel plures nationes foederantur, ut in bello suscipiendo et gerendo mutuam opem sibi ferant. Potest esse vel *defensivum*, vel *offensivum*, vel etiam *mixtum*, pro qualitate belli ad quod gerendum stipulatio ordinatur. Ut sit validum, oportet subaudiatur iustitia belli sive defensivi sive offensivi de quo foederati paciscuntur: ac proinde minime concipi potest quasi generalis quaedam stipulatio ad quaecumque bella suscipienda, et quoscumque iure vel iniuria affligendos. Dicitur e converso foedus seu conventio *pacis*, quam gentes, mutuo bello implicitae, inter se ineunt ad controversiam per modum transactionis cuiusdam finiendam. Talis propterea pactio est per se perpetua: si enim transactio fiat pro certo quodam tempore dumtaxat, quantumvis longo, proprie loquendo, non pax, se *induciae* tantum dicuntur iniri, quia ita nec dirimitur controversia, quae causa belli existit, neque hoc simpliciter finitur, cum remaneat adhuc certandi propositum.

IV. Solet etiam a nonnullis addi divisio foederis internationalis in *reale* et *personale*. Reale vocant, quod societatem ipsam per se adstringit, adeoque morte principis non desinit, sed successores etiam ad fidem servandam obligat. Personale e converso vocant, quod non rempublicam ipsam, sed personam potius principis spectat, quo propterea intereunte, dissolvitur. Hic loquendi seu potius dividendi modus mihi non admodum probatur. Enimvero haud inficior, dari complura eiusmodi con-

venta, quae solam personam principis per se obligant, non vero rempublicam ipsam cuius est caput. Sed minime vocari possunt internationalia, proprie et strictim loquendo. Ut enim patet ex definitione initio tradita, foedus idcirco internationale vocatur, quia initur inter nationes, ut tales sunt, ac propterea eas per se et directe obligat. Quare supremi imperantes, in pangendis eiusmodi foederibus, semper gerunt personam totius reipublicae cui praesunt. Quod vero haec foedera perpetuo durare debeant vel pro definito tempore dumtaxat, id petendum est vel ex natura rei de qua convenitur, puta si agatur de foedere pacis, vel ex rei declaratione quae in feriendo foedere fiat. Quare ego existimo, nullum esse foedus *vere internationale*, quod principaliter et directe non obliget respublicas ipsas inter quas intercedit, adeoque ipsius obligatio per se perdurat, quamdiu permanent respublicae ipsae, tametsi intereant personae physicae seu principes qui illud inierunt. Et hoc valet etiam pro foedere temporario. Hoc enim tunc dissolvitur, cum expletum est tempus praefinitum in conventione ipsa, sive demum vivant, sive demortui sint principes qui illud pepigerunt. Quare, loco huius postremae divisionis, satius est adhibere eam qua foedera internationalia dividuntur in *perpetua* et *temporaria*, prout eorumdem obligatio vel est per se perpetuo duratura, vel pro determinato lapsu temporis dumtaxat. Per se, inquam; nullum enim est foedus quod ex causa aliqua extrinseca superveniente solvi non possit, ut mox dicemus.

561. **Forma foederum. Binae cautelae observandae.** Quum nationes superiori auctoritati sociali naturaliter minime subsint, hinc in foederum stipulatione quae inter se ineunt, non tenentur nisi eas conditiones observare quas naturale ius exigit in omni contractu. Ritus propterea, quibus celebrari solent, pendent a voluntate foederatorum, ac diversi sunt pro diversitate populorum et temporum. Prudentia vero postulat, ea sic iniri, ut, quoad fieri potest, praecaveantur incommoda quae facile enasci solent, quando inconsulto conventa istiusmodi celebrantur. Duo praesertim notatu digna videntur. Primum, ne

foederati potentia sint nimium impares, nisi forte agatur de pactionibus, quae actum quemdam peculiarem respiciunt sine diuturna satis temporis successione. Ut enim animadvertit Tacitus: *Numquam satis fida potentia, ubi nimia.* (2. *Histor.* 92.) Hac de causa, teste historia, saepissime factum est, ut potentiorum foedera debilioribus valde periculosa atque adeo noxia evaserint, quemadmodum videre licet in republica Romana, cuius potentia maxime excrevit per foedera debiliorum, quos e foederatis in veros subditos commutavit. Alterum, ut nationes contrahentes moribus, genio, commodis non sint nimium inter se dispares; secus enim difficile admodum perdurabit vinculum quo foederantur. Apposite auctor Rhetor. ad Alexandrum (inter Opp. Arist. fin.). *Eos autem amicos comparabimus, qui sint nobis moribus non dissimiles, et quibus eadem quae etiam nobis conducant, et quibus magnis in rebus necessario communis nobiscum fortuna sit: talis enim amicitia perdurat maxime. Socios autem eos facere debemus, qui et iustissimi sint, et non mediocri valeant potentia, et in proximo habitent.*

562. **Obligatio ac solutio foederum.** Quae generatim valent ad ostendendam naturalem obligationem profluentem ex mutua fide, quam privatae personae legitime paciscentes sibi spondent, potiore iure id ipsum demonstrant quoad pactiones et foedera internationalia. Longe enim detestabilior est, ac maiora damna toti humano generi affert perfidia in his, de quibus gentes inter se paciscuntur, quam quae inter personas privatas intercedit. Diruit enim communis pacis et concordiae fundamenta, quae inter diversos populos existere debent. Tales proinde pactiones fideliter sancteque servari debent quamdiu iuste solutae non fuerint. Haec porro solutio variis modis contingere potest, proportione servata cum ceteris contractibus [357, seqq.]. Potissime vero dissolvitur foedus:

I. Si altera pars fidem datam violat, iuxta notum adagium, *Frangenti fidem fides frangatur eidem.* Sibi enim imputare debet qui sic fidem violat, damna quae ob talem culpam forte patiatur. Similiter dissolvitur foedus

ex communi renuntiatione eorum qui illud inierunt. *Communi*, inquam. Si enim plures fuerint foederati, non sufficit, ad pactionem initam solvendam, maior sociorum pars in dissolutionem consentiens. Unicuique enim parti strictum ius inest ad exigenda ea, quae in pactum fuere legitime deducta. Neque officit exemplum ductum ex societate aliqua, ad cuius membra sive obliganda sive ab obligatione solvenda saepenumero sufficere censetur consensus maioris partis. Id enim tum valet, cum talia membra proprii nominis societatem efformant, cuius suprema auctoritas resideat in communi consensu maioris partis, cui singula membra talis societatis obedire teneantur. Gentes vero foederatae, de quibus loquimur, non obstante pactione quam ineunt, permanent in naturali sua independentia, atque adeo minime subiiciuntur superiori potestati iurisdictionis quae in eas legitime exerceatur. Ceterum de hac re plura dicemus paulo inferius.

II. Dirimitur foedus per mortem civilem foederatorum, quando scilicet respublica foedere adstricta propriam amittit politicam existentiam eo quod ditioni alterius reipublicae subiiciatur. Tunc enim mutatur seu potius desinit subiectum commune foederis, adeoque desinit etiam ratio prioris status seu conditionis. Talibus autem mutationibus supervenientibus, fides data non obligat, ut ante notavimus cum S. Thoma [308, II]. Hoc tamen, generatim loquendo, minime extendi debet ad solam mutationem formae reipublicae, modo haec maneat independens ab alia republica. Status enim publicus, ut ut alteratus, manente eodem corpore, priores obligationes retinet, siquidem pactio principaliter inita praesumitur cum ipso politico corpore, cuiuscumque formae fuerit. Dixi, *generatim loquendo*. Si enim constiterit talem fuisse mentem foederatorum, ut nollent se sociari, nisi eadem permanente forma regiminis, certe istiusmodi pactio non operaretur ultra mentem paciscentium.

III. Postremo cessat foedus lapsu temporis in eo praefixi. Hoc enim elapso, citra aliam renuntiationem, per se expirat, siquidem executioni demandata est res de qua conventum fuit. Idem sentiendum de tempore

tacite elapso, ex. gr. finito negotio, aut bello cuius causa initum fuit. Uti vides, haec valent tantum pro foederibus temporariis. Quod si perpetua fuerint, eorumdem obligatio semper durat, nisi alia causa superveniat sufficiens ad eam solvendam, qualis foret mutua renuntiatio partium paciscentium, aut iusta vindicatio unius in aliam, aut talis mutatio circumstantiarum quae praesumi non possit fuisse praevisa et per conventionem acceptata, quando haec inita est.

563. **An exceptio metus iniuste incussi censeri queat causa legitima ad inita foedera solvenda.** Hic vero gravis controversia occurrit ob ea, quae generatim alibi [356, III] asseruimus de rescissione contractuum, ad quos ineundos, metu iniuste incusso, una pars alteram cogit. Quaeritur scilicet, utrum doctrina loc. cit. tradita veritatem habeat etiam respectu foederum internationalium, si forte consimili metu iniusto extorqueantur, ut quando natio aliqua, gravissimo et iniusto bello a potentiore oppressa, ad pacem iniquis conditionibus cum eo ineundam adigitur.

Grotius (*De iure belli et pacis*, lib. 3. c. 19. n. 11.) id negat, eo quod, ait, intersit humanae societatis, ut finis et modus bellis adeo frequentibus imponi possit, adeoque iure naturae et gentium pax, etsi metu iniusto extorta, non modo valida, sed etiam firma et irrescindibilis esse debeat, quod alias nemo facile contraheret cum principe, praesertim ex rebellibus subditis. Eamdem sententiam amplexus est Heineccius quoad foedera pacis, sic inquiens. " Quum ergo pax coalescat per modum transactionis, consequens est, ut... nec in pacis conditione requiratur aequalitas, neque adeo alteruter paciscentium iure conqueri possit de laesione, quantumvis enormissima: quum plerumque victor victo conditiones qualescumque ferat, et ita natura eveniat, ut hic duriores quasdam conditiones admittere, quam plane perire, malit. Multo minus ergo paci, paulo durioribus conditionibus initae, recte opponitur exceptio metus... Neque obstat, bellum iniustum alterum gessisse, adeoque vel eo nomine vim iniustam adhibuisse videri victorem, victo durissimas condi-

tiones extorquentem. Praeterquam enim, quod iudicium de iustitia belli neuter belligerantium sibi iure adrogat, quippe in sua causa iudex futurus: remisisse omnino iniuriam illam videtur victus, dum cum victore transegit, et ad ἀμνηστίαν, quae omnibus huiusmodi foederibus inseri solet, se obligavit. „ (*Elementa Iuris Naturae et Gentium*, lib. 2. § 218, 219.) Eidem opinioni adhaerent etiam nonnulli catholici. Confer Zallinger (*Iuris Naturae Instit.* § 290.).

Hae rationes, praesertim quae a Grotio est allata, optime ostendunt, non licere eiusmodi foedera rescindere ob quemlibet metum, quovis iniusto bello et pacto, qualitercumque iniuste extorta. Aequum enim est, ut pro communi pace et concordia totius generis humani fideliter serventur ea, de quibus gentes inter se paciscuntur, etiamsi iacturam aliquam, quae moribus non contradicat, secum afferant. Atque hoc praesertim dici debet, quoties iniustitia non est evidens sed dubia tantum vel probabilis, aut molliore aliqua via, quam per rescissionem foederis, damnum forte illatum reparari possit. Ceterum, si ageretur de metu gravissimo per manifestam omnino iniuriam incussum, et ex alia parte nulla alia via suppeteret ad iniuriam illatam vindicandam, praeter rescissionem foederis tali modo extorti, naturalis aequitas exigere videtur, ut istiusmodi foedus dicatur, si minus invalidum, ut plures dicunt, at certe infirmum et rescissioni obnoxium ad arbitrium nationis quae iniuriam passa est. Secus enim principes supremi, eo ipso quia supremi sunt, peioris forent conditionis, quam privatus quilibet, cui ob metum consimilem conceditur facultas ad reparandum damnum quod ea de causa forte ei obvenerit. Ut enim cit. loco docuimus, contractus, ad quos ineundos persona privata ex gravi metu iniuste adigitur, obligationem vel nullam inducunt, vel rescissioni obnoxiam, sive per iudicium publici magistratus, sive etiam pro arbitrio ipsiusmet personae quae iniuriam passa est. Minime propterea pars innocens ex iure naturali adigitur ad iniustum damnum sustinendum, quod ex tali contractu ei forte obveniret. Atqui nihil eiusmodi daretur relate ad

supremos principes, si vera foret sententia Grotii et Heineccii, adeoque ius naturale apertae iniustitiae patrocinaretur. Accedit, quod ita daretur ansa potentioribus, quovis praetextu opprimendi principes inferiores eo quod scirent regiones, iura, bona, etc., quae iniquissimo bello ipsis abstulerint, ita in foro externo per pacem violentam sibi fore devincta, ut haec nullo unquam iure rescindi possit. Quare tantum abest, ut in sententia Grotii finis et modus bellis imponatur, quin novus stimulus ipsis suppeditatur, sub pretextu scilicet iuris naturalis. Quod vero addidit Heineccius in confirmationem huius sententiae, valde debile est. Nihil enim vetat, quominus supremi imperantes iudices sint in causa propria, praesertim quoties res est omnino evidens, ut supponimus in casu de quo loquimur. Non omnis praeterea transactio obligationem parit firmam et irrescindibilem, sed proportionatam contractui qui initur, secundum generales iustitiae normas. Atqui contractus, adeoque et transactio (siquidem contractus quidam est), si iniusto metu extorqueantur, talem obligationem firmam et irrescindibilem ex communi lege naturalis iustitiae parere non possunt, ut ostensum est. Accedit, quod argumenta allata ab Heineccio, si quid probarent, non solum pro nationibus, sed etiam pro individuis privatis valerent, adeoque, ex. gr., si quis transactione usus cum publico grassatore ei vim ingentem pecuniae concederet, ne morti a tali grassatore intentatae succumberet, non posset deinceps, salva conscientia, si facultas ei daretur, eam pecuniam titulo iustae vindicationis a grassatore repetere. Hoc autem falsum est, et contra generalia principia de iusta vindicatione [230 sqq.].

564. **De iure legationis. Qua ratione ad naturale ius pertineat.** Pauca nunc de legatis internationalibus, quorum opera descripta foedera, ut plurimum, et sanciuntur, et executioni mandantur. *Legati* porro *internationales* vocantur ministri internuntii, qui a summa auctoritate nationis alicuius mittuntur, ut nomine ipsius cum alia tractent diversa negotia quae inter varias nationes occurrunt. Quum enim supremi imperantes eius-

modi negotia vel coram, vel mediis epistolis saepe tractare commode non possint, opera utuntur personarum fidelium, quae de ipsorum mandato apud aliam nationem agant, sive ad avertendam laesionem forte imminentem, sive ad rem dubiam et controversam componendam, sive ad mutua foedera ineunda, aut rem ex foedere promissam repetendam. Ex hac descriptione patet, tales internuntios personam ipsam sustinere nationis a qua mittuntur, relate ad ea negotia ad quae tractanda mandatum habent, ac propterea si iniuriose in hoc munere tractentur, merito iniuria censetur ipsi nationi irrogata. Quod si talis iniuria absit, sed solum minime admittantur seu recipiantur ab ea natione ad quam forte accedunt, distinguere oportet. Vel enim id fit sine ulla rationabili causa, vel accedente iusta aliqua causa, puta si aperte hostilem animum exhibeant adversus gentem ad quam mittuntur. Si hoc posterius accidat, merito repelluntur. immo possunt etiam civitate eiici. Non enim tenemur hostem intra fines et veluti domum nostram recipere vel retinere. Si primum, res profecto inhumana est, non tamen de violatae iustitiae officio accusari posset natio quae alterius legatos admittere nollet, nisi forte ad hoc se obligasset mediante aliquo pacto. Ratio est, quia tales legati sunt quidem instrumenta fere necessaria mutuae communicationis inter nationes diversas, praesertim cultas. Haec tamen communicatio, quamdiu una natio ab alia in suis bonis minime laeditur, spectat solum ad humanitatis ac beneficentiae officium, non vero ad perfecta iura commutativae iustitiae. Atque hoc sensu recipi potest quod notavit Suarez, quando ad ius positivum revocavit consuetudinem recipiendi legatos. " Consuetudo, inquit, recipiendi legatos sub lege immunitatis et securitatis, absolute spectata, *non est de necessitate iuris naturalis, quia potuisset unaquaeque communitas hominum non habere apud se legatos alterius, nec velle illos admittere:* nunc tamen admittere est de iure gentium, et illos repudiare esset signum inimicitiae, et esset violatio iuris gentium, et *non esset* INIUSTITIA *contra rationem naturalem.* Quocirca licet, supposita admissione legatorum sub pacto subintellecto,

contra ius naturale sit non servare illis immunitatem, quia est contra iustitiam et debitam fidelitatem; tamen illa suppositio et pactum illud sub tali conditione iure gentium est introductum. Idem considerari poterit in quocumque contractu et commercio, in quo tria possunt distingui. Unum est particularis modus contrahendi, et hic ordinarie pertinet ad ius civile, et saepe fieri potest arbitrio contrahentium, non repugnante aliquo iure. Secundum est observatio contractus postquam consummatus est, et hoc pertinet ad ius naturale, ut constat. Tertium est libertas contrahendi commercia cum hominibus non inimicis vel hostibus, et *haec est de iure gentium, quia ius naturae per se ad hoc non obligat: potuisset enim una respublica per se vivere, et nolle commercium cum alia, etiamsi non esset inimicitia;* iure autem gentium introductum est, ut commercia sint libera, violareturque ius gentium, si absque causa rationabili prohiberentur. „ (*De Legibus*, lib. 2. c. 19. n. 5.) Haec certe, tametsi fortasse nimis generaliter dicta, legitimum sensum habent, si agatur tantum de obligatione strictae iustitiae commutativae, minime vero si extendantur etiam ad officia mutuae beneficentiae, quibus non minus gentes, quam personae privatae, vicissim naturali iure devinciuntur. Certe quis non inhumanam dixerit eam gentem, quae ab alia, cum qua longo et atroci bello collideretur, nullum internuntium admittere vellet, qui sub lege securitatis et immunitatis de bello honesta pace finiendo tractare vellet? Idem dicito de commercio intra eos limites quos ante exposuimus [557]. Atque haec dicta sufficiant de legatorum munere. Cetera enim quae addi possent, vel ex praestitutis principiis facillime intelliguntur, vel ad mores gentium potius quam ad iuris gentium praecepta pertinent, adeoque diversa sunt pro diversitate gentium et temporum.

SECTIO III.

An et qua ratione bellum sit licitum.

565. **Definitio belli.** Duplex est certandi genus, aliud per disceptationem verborum, alterum per vim seu violentiam. Illud generali nomine *contentio* vocatur, hoc vero rixa, seditio, vel bellum; quae tria, ut inquit B. Thomas, sic differunt, " quia bellum proprie est contra extraneos hostes quasi multitudinis ad multitudinem: rixa autem est unius ad unum vel paucorum ad paucos: seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 42. a. 1.) Presse autem bellum sic definiri poterit: *Status nationum per vim mutuo concertantium.*

Dicitur 1. *Status*, quia bellum non significat tantum actualem conflictum sive oppugnationem, sed tempus omne complectitur quo homines sunt in militia cum proposito praeliandi, adeoque induciae non ad pacis sed ad belli statum referri debent. Atque in hoc cernitur discrimen belli a praelio iuxta illud Liv. lib. 9. c. 18., quando ait, populum Romanum *nullo bello, multis vero praeliis victum fuisse.*

Dicitur 2. *nationum*, ut significetur discrimen belli a simplici rixa vel seditione, prout dictum est. Nec refert quod aliquando nomen belli attribuatur dissensioni intestinae alicuius populi qui in duas partes scinditur, atque ambae armata manu inter se pugnant, quod certandi genus *bellum civile* nuncupari solet. Tum enim vox belli *generica* significatione usurpatur, ut denotat certamen multitudinis contra multitudinem, adeoque seditionem etiam complectitur. Nos vero in praesenti hanc vocem usurpamus significatione *specifica*, prout scilicet a seditione distinguitur. Quare Tullius 4. *De Rep.* c. 1. ita

seditionem definit: *Eaque dissensio civium, quod seorsum eunt alii ad alios, seditio dicitur.* Speciatim vero nomen belli tribuitur eiusmodi seditionibus, quando populus in plures partes ideo scinditur, quod unaquaeque summam imperii usurpare velit. Quapropter hostiliter invicem se gerunt, quasi binae nationes independentes, quarum una adversus alteram armorum vi ius suum prosequitur.

Dicitur 3. *per vim mutuo concertantium.* Hac ratione differt bellum a *pugna.* Nam pugna generale nomen est, ut quae exercetur sine gladiis, immo citra arma nudis verbis, et quandoque etiam usurpatur ad significandam ipsam solam discordiam animorum sive voluntatum. Praescindimus autem in hac definitione, utrum ea vis adhibeatur ordinis tuendi gratia an non. Inferius enim definiri debet, utrum bellum sit medium idoneum ad ordinem tuendum nec ne. Quare recte Grotius. " Iustitiam in definitione non includo, quia hoc ipsum hic quaerimus, sit ne aliquod bellum iustum, et quodnam bellum iustum sit. Distingui autem debet id, quod quaeritur, ab eo de quo quaeritur. „ (*De iure belli et pacis*, lib. 1. c. 1. n. 2.)

566. **Discrimen belli offensivi a defensivo.** Bellum passim dividitur in *offensivum* et *defensivum.* Haec distinctio dupliciter accipi potest. Primo, ita ut cogitatione mentis abstrahatur a belli iustitia vel iniustitia, quemadmodum egimus in definitione proxime tradita. Sic facile intelligitur haec distinctio. Scilicet bellum dicetur offensivum vel etiam aggressivum ex parte illius gentis, quae primo arma movet ac bellum alteri indicit; defensivum e converso ex parte illius gentis quae vim bello ipsi illatam repellit. Alio modo consideratur haec distinctio, habita ratione ad iustitiam causae pro qua bellum suscipitur. Tum vero dicetur defensivum illud bellum, quo iniuria repellitur ne fiat: offensivum vero, quo iniuria illata vindicatur. Nos in praesenti hanc distinctionem non ita, sed priore sensu accipimus. Quemadmodum enim quaestio fieri potest de iustitia belli in genere, sic etiam quaeri speciatim potest, utrum haec duo genera bellorum iusta de causa geri queant an non. Sicut itaque in definitione belli in genere praescindi debet ab eius iustitia, ut prior

quaestio definiatur; sic etiam in definitione belli offensivi et defensivi praescindi debet a causis, quibus utrumque cohonestari potest, hae siquidem ex rei probatione colligi debent. Accedit quod, si secundo modo allata distinctio intelligatur, difficultatem aliquam pati potest. Imprimis enim, si sola iustitia causae spectetur propter quam bellum suscipitur, merito omne iustum bellum defensivum dici poterit; eo enim spectat, ut ordo violenter defendatur. Praeterea, improprie admodum, si hoc modo res spectetur, bellum aliquod iustum dicetur offensivum. Qui enim iustam causam habet bellum gerendi, hostem non offendit, in rigore sermonis, eo quod offensio proprie dicatur de voluntate illius tantum, qui sine iusta causa alterum laedit. Quare, si distinctio belli in defensivum et offensivum acciperetur ex parte iustitiae causae pro qua suscipitur, omne bellum offensivum damnari deberet, tamquam iniustum, et in solo bello defensivo iustitia vigere posset. Atqui hoc est contra communem loquendi morem. Sunt enim bella defensiva quidem, sed iniusta, alia e contrario iusta, tametsi offensiva: quod quidem optime intelligitur, si haec verba in priore acceptione usurpentur, ut scilicet bellum dicatur offensivum vel defensivum, considerando nationem quae primo adversus alteram arma movet.

THESIS XXXVIII.

Bellum non est res de se mala, sed potest iuste geri. Ad hoc autem tria requiruntur, nimirum publica auctoritas, causa legitima et necessaria, recta denique bellantium intentio.

567. ***Probatio I. partis.*** Facile colligitur ex his quae generatim de vindicatione iurium suo loco disputavimus [226, sqq.]. Ibi enim ostensum est, ad vim materialem quae suppetit, recurri posse, ut complura iura

sarta atque intacta maneant adversus iniuriam pravae voluntatis aliorum, vel impediendo ne ius laedatur, vel efficiendo ut illata iniuria reparetur. Haec porro doctrina respectu nationum inter se comparatarum verior est adhuc, quam respectu hominum singulorum, si seorsum accipiantur, sive ob praestantiam politici corporis, sive quia ipsius rectores stricto officio adstringuntur ad tuendum, quoad fieri potest, tum rempublicam ipsis commissam, tum diversa reipublicae membra contra conatus adversariorum. Ergo materialis vis iuste adhiberi potest ad impediendam et reparandam iniuriam qua una natio alteram laedit. Atqui id saepenumero fieri non potest nisi ad vim armorum recurrendo, bellum scilicet gerendo. Ergo bellum non est res de se mala, sed potest iuste geri. Dixi, saepe oportere recurrere ad vim armorum ut mutuae nationum iniuriae propulsentur. Quando enim agitur de privatis personis, existit superius quoddam tribunal, per cuius sententiam lites inter ipsas exortae componi possunt et debent, atque hac de causa, ut loc. cit. docuimus, vindicatio iurium a natura concessa, quoad homines in societate viventes, ut plurimum, sola publica auctoritate iuste exerceri potest. Atqui tale commune tribunal quo mutuae lites nationum auctoritative dirimantur, nullum existit, et etiamsi daretur, saepe etiam tunc opus foret ad vim armorum recurrere ut protervia iniquae gentis retunderetur quae memorati tribunalis sententiae adquiescere nollet. Quare bene inquit Grotius (*De iure belli et pacis*, lib. 2. c. 1.); *Ubi iudicia deficiunt, incipit bellum.*

Neque obstant mala propemodum innumera quae bellum secum affert. Id enim solum ostendit, bellum, quoad fieri potest, esse vitandum, nec posse moveri, nisi quando nullum aliud remedium superest ad ordinem tuendum; non vero rem esse per se pravam, quandoquidem mala quae inde sequuntur, improbitati illius tribui debent, qui iustam causam bello dedit, et peiora sequerentur, si bellum nunquam liceret. Hinc optime Augustinus loquens de malis quae ex bello enascuntur, hoc modo loquitur. *Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates, si ut dignum est eloqui ve-*

lim, quanquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae disputationis modus? Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi extitisse bellorum: quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti: quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. (19. *De Civit.* c. 7.)

Instabis. Innocentem occidere est suapte natura illicitum. Atqui moraliter fieri non potest, quin plurimi innocentes in bello occidantur. Ergo bellum est per se illicitum.

Respondeo. *Dist. mai.:* respectu illius cui talis occisio est moraliter imputabilis, *conc.;* respectu illius qui ad talem occisionem permissive tantum se habet, *neg. Conc. min. Dist. pariter consequens:* respectu illius qui iustam causam bellandi praebet, *conc.;* respectu alterius, *neg.*

Qui bellum iuste gerit, solum intendit prosequi ius suum adversum improbitatem alterius partis, mortem vero innocentium, quae in eo gerendo vitari nequit, neque intendit tamquam finem, neque eligit tamquam medium. Non potest igitur ex hac parte mors innocentium, quae ex bello consequitur, merito imputari ei qui iustam causam bellandi habet. Nec etiam mors illa imputari ipsi poterit, propterea quod eam minime impedit, cum posset, desistendo scilicet a prosequutione sui iuris. Non enim tenetur cum tanto suo detrimento mala proximi impedire, cum praesertim peiora sequerentur, ut dictum est, si adversus improbos bellare minime liceret. Talis propterea innocentium clades unice imputari debet improbitati illius, qui iustam causam bello dedit, adeoque altera pars permissive tantum in hac re se habet. Confer quae alibi diximus [44, 288].

568. ***Probatio II. partis.*** Ducitur tum ex propria ratione belli, tum ex argumentis proxime allatis ad ipsius iustitiam ostendendam.

I. Imprimis itaque, quo bellum iuste geratur, requiritur publica auctoritas. " Non enim, ait S. Thomas,

pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri... Unde Augustinus dicit (*Contra Faustum*, lib. 22. c. 75.); *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.* „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 40. a. 1.) Ius itaque bellandi per se non existit nisi in societate perfecta, quae nimirum superiorem in suo ordine non habet. Determinare vero, quae sit persona, physica vel moralis, cui ius belli indicendi competat, pendet ex diversis formis uniuscuiusque reipublicae vel regni. Quandoque minime opus est expectare iussionem vel mandatum supremae auctoritatis ad arma capienda, quoties scilicet ob inopinam aggressionem cuiuspiam civitatis vel provinciae, non suppetit tempus ut ad supremum reipublicae caput recurratur. Tum certe talis civitas vel provincia poterit armata manu aggressionem repellere sub ductu auctoritatis publicae sive magistratus, qui eam regit; consensus siquidem supremi capitis tunc merito praesumitur.

II. Requiritur praeterea causa *legitima* et *necessaria*. Haec causa imprimis *legitima* esse debet, h. e. iuri naturali consona. Ut enim ostensum est, bellum de se ordinatur ad aequam vindicationem proprii iuris unius gentis contra improbitatem partis adversae. Talis porro vindicatio per se spectat ad ordinem iustitiae naturalis. Debet praeterea esse *necessaria*, quatenus scilicet, si bellum non moveretur, congrua vindicatio proprii iuris non existeret. Nam ob talem et tantam necessitatem ei, qui iuste bellum gerit, minime imputantur ingentia mala, ac mors praesertim tot innocentium, quae ex bello consequuntur, ut paulo ante cum D. Augustino exposuimus. Quocirca nisi quis velit bellum commutare in latrocinium, omnia prius tentari debent ad litigium pacifice finiendum, neque ulla alia superesse debet via ad ius proprium tuendum vel

repetendum. *Homicidia compescimus*, ait Seneca, *et singulas caedes? Quid bella nisi occisarum gentium gloriosum scelus? non avaritia, non crudelitas modum novit... Haec insania quaedam est ruentium in peius saeculorum, quasi vero, quod leges damnant, id arma excusent? quod scelus in republica est, in bello sit virtus?* (Epist. 96.)

III. Postrema conditio requisita quo bellum iuste geratur, est *recta bellantium intentio*. Priores enim duae conditiones efficiunt quidem ut ipsa actio exterior bellandi sit iusta, non tamen sufficiunt ut iuste exerceatur: quandoquidem non potest dici iuste fieri, quod ex prava intentione seu voluntate procedit, tametsi fortasse contingat esse iustum ipsum opus exterius quod geritur [193, III]. Hinc B. Augustinus. *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.* (Lib. 22. *Contra Faustum*, c. 74.) Et alibi. *Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.* (Epist. 189. al. 95. *ad Bonifacium*, n. 6.)

569. *Coroll. I.* **Causae iniustae bellandi.** Quum bellum iuste moveri non possit, nisi quatenus est medium necessarium ut natio aliqua ius suum prosequatur, hinc frequentissime fit ut publica latrocinia potius quam bella dici debeant quae sequuntur.

I. Quoties ad vim armorum recurritur ob *rationem Status*, quemadmodum dici solet, quia scilicet expedit movere bellum, vel ad commercium augendum, vel ad ditionem amplificandam, vel ad gloriam captandam, aut aliam consimilem utilitatem. Utilitas enim non est norma et mensura iustitiae, sed a iustitia e contrario normam et mensuram accipere debet. Confer quae diximus [64, 65].

II. In eodem censu haberi debet bellum, quod indicitur alicui genti vicinae ob metum eius potentiae nimis succrescentis, nisi forte haec iniuste ditionem suam ampliare niteretur. Quemadmodum enim privatus privatum

ob accrescentem eius fortunam, citra alterius iniuriam ipsi advenientem, aggredi non potest, sic etiam legitimum incrementum alicuius gentis cohonestare nequit bellum quod ea de causa adversus ipsam indiceretur. Nec refert quod potentiores nationes passim opprimere soleant imbecilliores. Adversus enim incertos metus, non a violentia, sed a divina providentia et innoxia cautione praesidium petendum est: secus nulla poterit esse securitas in humano genere. *Ut enim*, recte ait Grotius, *iusta sit defensio, necessariam esse oportet, qualis non est, nisi constet, non tantum de potentia, sed et de animo laedendi, et quidem ita constet, ut certum id sit ea certitudine, quae in materia morali locum habet.* (*De iure belli et pacis*, lib. 2. c. 22. §. 5.)

III. Eodem referuntur bella quae moverentur ob *aequilibrii Europaei* perturbationem, ut aiunt, associando arma illi parti cuius fortuna periclitari videtur, nisi forte haec iustam causam belli aliunde habeat. Fundamentum enim istiusmodi aequilibrii totum est in metu quem proxime memoravimus, adeoque iisdem omnino rationibus a iustis bellandi causis excludi debet. Ceterum, si talis perturbatio fiat per fraudem, praepotentiam, aut violando foedera legitime inita, tunc certe nihil prohibet, quominus etiam armata manu cogatur gens delinquens ad factae iniuriae reparationem.

IV. Tandem tamquam iniusta damnari debent quaecumque bella, quoties ex parte gentis adversus quam geruntur, nulla intercessit violatio iuris proprie talis. Consulto dixi, *proprie talis*. Non enim potest esse iusta bellandi causa simplex violatio officiorum humanitatis et beneficentiae, quae propterea moralia dicuntur, non iuridica [232]. Ceterum, hic sedulo distinguere oportet inter gentem quae solum negative in hac parte se habet, quatenus scilicet solummodo non implet istiusmodi officia, et gentem quae praeterea, fraude aut vi adhibita, conatur impedire, quominus ab alia gente impleantur. In priore tantum hypothesi valet id quod proxime diximus, non posse scilicet ea de causa bellum cohonestari: tunc enim revera nulla intercedit iniuria, sed solum denegatum hu-

manitatis aut beneficentiae officium. In altera hypothesi e converso aliter dicendum est. Quod enim quisquam fraude aut vi impediatur, quominus virtutis opera exerceat, etiam ipsi plane libera, strictae iustitiae adversatur [281, II], ac proinde coactioni iustae vindicationis merito subiici potest. Hoc autem quemadmodum veritatem habet quoad personas privatas, sic etiam quoad mutuas relationes nationum statui debet, ratione iuris liberae actionis quod unicuique est congenitum [557].

570. *Coroll. II.* **De iustitia belli ad delictum puniendum.** Ut suo loco declaravimus [230], duae sunt partes iustae vindicationis respectu iniuriae illatae, nimirum restitutio seu reparatio damnorum, et ultio seu vindicta per congruam punitionem iniuriae illatae. Quum itaque bellum sit supremum medium a natura concessum pro iusta vindicatione iniuriarum internationalium, manifeste consequitur, iustam esse bellandi causam, ut natio quae iniuriam alteri intulit, simpliciter puniatur, si recuset scilicet sine bello iustam satisfactionem praebere. *Ratio est*, ait optime Suarez, *quia sicut intra eamdem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delictum: ita in orbe, ut diversae respublicae pacate vivant, necessaria est potestas puniendi iniurias unius contra aliam. Haec autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus. Ergo necesse est ut sit in supremo principe reipublicae laesae cui alius subdatur ratione delicti. Unde huiusmodi bellum introductum est loco iusti iudicii vindicativi.* (*De Caritate*, Disp. 13. sect. 4. n. 5.) Neque valet obiicere cum Heineccio (*Ius Naturae et Gentium*, lib. 2. § 195.), punitionem scelerum inter nationes admitti non posse, eo quod quemadmodum par a pari, sic etiam gens a gente puniri non potest. Facile enim respondetur dicendo, eum qui in alterum delinquit, quantum ad rem in qua delinquit, fieri inferiorem et subditum respectu eius contra quem peccat, ut etiam in rebus naturalibus quae contra aliam insurgit vicissim ab ea deprimitur. (1) Hac ratione suo loco [233,

(1) Apposite Taparellius. " L'ordine non può ristorarsi se non

234] ostendimus cum B. Thoma, eum qui alterum offendit, effici poena dignum, quae ipsi infligatur vel ab eo qui offenditur, vel a rectore societatis ad quam iste pertinet. Quum itaque diversae gentes superiorem communem non habeant, est plane conforme naturali ordini ut poena debita societati, quae alteram offendit, ab illa ipsa ei infligatur quae offenditur: secus delictum maneret per se impunitum cum magno detrimento totius humani generis.

571. *Coroll. III.* **Quae servanda in modo gerendi bellum.** Quandoquidem tota iustitia belli spectat ad aequam vindicationem, qua unaquaeque natio per vim ius proprium adversus alteram tuetur, hinc in bello gerendo

---

dall'*ordinante*. E *dove* lo ristorerà? Nella volontà dove fu violato. E *come* lo ristorerà? Contrapponendovi una spinta verso l'ordine proporzionale alla spinta che traboccò la volontà nel disordine. Ella vi fu sospinta da un bene che lusingò le passioni. Dunque dovrà essere respinta con un male che le tormenti. Vuol dunque giustizia che ad un mal di colpa corrisponda un mal di pena inflitto dall'ordinante alla volontà delinquente. Talmentechè quand'anche l'offeso condonasse in tutto all'offensore, àncor grida contro di costui l'ordine sociale e l'ordinatore della società. Ma dove è nel caso nostro questo *ordinatore*? Io qui non veggo se non due individui contrastanti. Contrastano! Dunque sono fra loro in relazione: dunque sono legati da legami di società universale: dunque esiste fra di loro un principio di autorità sociale, astratta, destinata a regolarli verso il fine della universal società, verso il bene. E qual dei due è il possessore legittimo di questa *autorità?* in qual dei due viene ella a ricevere una esistenza concreta? Egli è evidente che ella parla per bocca di colui che è superiore in diritto, e che sostiene i dritti dell'ordine. L'offeso è qui dunque investito dell'autorità sociale e l'offensore è naturalmente suo suddito; l'offensore debbe esser ricondotto al fine da cui trasvia, secondo quelle norme che la prudenza detterà all'offeso. Questa idea della superiorità dell'offeso sull'offensore, e del demerito con cui l'offensore chiama sopra di sè il castigo, cioè un mal di pena che lo rimetta nell'ordine; questa idea, io dico, è sì naturale, sì universale, sì costante, che parrà a taluno lungheria inutile la dimostrazione da me arrecata. Ma vi fui costretto affine di correggere la lacuna lasciata per questa parte dal Romagnosi e da altri nell'analisi del dritto penale; dalla quale escludono ogni idea, come di privata vendetta, così di giustizia vendicativa. „ (*Saggio Teoretico*, Diss. 3. n. 643-645.) Confer quae diximus [99].

ea omnia et sola fieri possunt, quae ad hanc vindicationem sunt necessaria, et praeterea nihil. Hinc

I. Priusquam bellum adversus rempublicam moveatur ratione iniuriae illatae, tenetur princeps reipublicae offensae petere a republica contraria condignam reparationem et satisfactionem, quae si offeratur, tenetur eam acceptare et a bello desistere. Secus enim bellum erit iniustum, utpote non necessarium. Uti vides, hoc viget tantum, quando sermo est de bello offensivo. In bello enim defensivo, qua tale, vis opponitur ad invasionem hostium repellendam, non vero ad illatam iniuriam resarciendam: et ideo sine alia indictione licite arma sumuntur.

II. Post inchoatum bellum, licet inferre hostibus quaecumque damna sint necessaria ad victoriam comparandam, dummodo intrinsecam inhonestatem non contineant. Qua in re observandum est, ex his quae in bello fieri consueverunt, quaedam esse eiusmodi, ut in nulla suppositione exuere valeant internam pravitatem qua inficiuntur, cuiusmodi sunt mendacia, perfidia, sollicitatio ad proditionem, directa occisio innocentium (1), aliaque id genus. Haec certe numquam licuerunt, nec licebunt aliquando. Alia e converso per se prava atque iniusta merito reputantur, consequenter tamen ad circumstantias determinatas temporum, locorum et persona-

(1) S. Thomas cum sibi proposuisset quaestionem, utrum in aliquo casu liceat occidere (directe scilicet) innocentem, negative respondet, remque probat optima omnino ratione ducta ex illo eodem principio, unde cum eodem S. Doctore alibi ostendimus [497] licere quandoque malefactorem occidere in vindictam admissi sceleris. " Aliquis homo, inquit, dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum se: alio modo, per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed, sicut supra dictum est, a. 2. huius quaest., occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem. „ (*Summa th.* 2. 2^{ae} q. 64. a. 6.)

rum. Multa procul dubio hodiedum in bello gerendo iniusta forent, attenta praesenti cultura nationum, quae olim sine patenti iniustitia fieri poterant, cuiusmodi foret, ex. gr., hostes in bello captos occidere vel perpetuae servituti addicere. Neque idcirco mutatio fit in lege naturae, sed in eius materia dumtaxat, quemadmodum videre licet etiam in poenis quae a publico magistratu malefactoribus infliguntur. Ius enim naturale generatim iubet ut delicta socialia congrua poena plectantur. Pro diversitate autem temporum, locorum et morum optime contingere potest et saepe contingit, ut eadem poena quae uno tempore tamquam delicto proportionata censebatur, in alio vel insufficiens vel etiam excessiva reputetur. Similiter in bello gerendo res habet. Profecto bella etiam iusta quae historia meminit, haud raro longe crudeliora videbuntur, quam quae hodie geruntur. Quocirca ad hanc etiam varietatem in iure explicandam, minime opus est recurrere ad ius gentium in eo sensu usurpatum, quo nonnulli scholastici cum Suarezio intellexerunt [218]; quandoquidem congruam explicationem suppeditat ipsum naturale ius diversimode applicatum pro diversitate circumstantiarum.

III. Post victoriam denique partam, per se nullum ius victori adquiritur. Ratio clara est. Victoria enim nihil aliud est nisi inimicarum virium elisio, qua efficitur ut hostis resistere ulterius non possit. Atqui istiusmodi belli exitus per se minime indicio est ex qua parte sit ius, cum saepissime fortunata esse contingat bella iniustissima. Victori igitur, si iusto titulo bellum gessit, nihil aliud superest, nisi ut, ablato impedimento quod exercitio sui iuris vis hostilis opponebat, ea omnia et sola efficiat, quae necessaria sunt ad aequam compensationem damnorum quae passus est, et condignam ultionem iniuriae quae ex parte adversa ei illata fuit. Quocirca si in hunc finem necesse fuerit, edomitam nationem independentia privare suaeque ditioni subiicere, poterit id efficere, dummodo non ex dominandi cupiditate, sed iusto rationis iudicio ad poenam adeo gravem infligendam determinetur.

SECTIO IV.

De iure interventionis.

572. **Argumentum.** Quae in sectione praecedente disputavimus, perspicua sunt, quoties bellum movetur inter duas gentes, quarum una alterius ius directe laedit. At enim potest optime contingere, ut iniuria quandoque directe non fiat genti alicui, sed iis tantum quibuscum ipsa aut iustitiae, aut etiam solius amicitiae titulo coniungitur. Tum vero merito quaeritur, utrum ea de causa haec gens armata manu intervenire licite possit ad eiusmodi iniurias, vel impediendas ne fiant, vel etiam vindicandas si illatae fuerint. Ad complementum itaque doctrinae de iure belli, oportet hanc etiam quaestionem paucis resolvere. Exigitur praeterea haec tractatio, ut aequum iudicium feratur de famoso principio quod vocant de *non interventu*, quodque a nonnullis iuris corruptoribus quasi fundamentum quoddam recentioris libertatis et civilitatis proclamatur. Huc spectat prop. 62. relata in Syllabo Pii IX. *Proclamandum est et observandum principium, quod vocant de* NON INTERVENTU. Damnavit hanc propositionem Pius IX. in Allocutione quae incipit *Novos et ante* habita d. 28 Septembris 1860 his verbis. " Abstinere non possumus, quin, praeter alia, deploremus funestum ac perniciosum principium, quod vocant *de non interventu*, a quibusdam guberniis haud ita pridem, ceteris tolerantibus, proclamatum, et adhibitum etiam cum de iniusta alicuius gubernii contra aliud aggressione agatur; ita ut quaedam veluti impunitas ac licentia impetendi ac diripiendi aliena iura, proprietates ac ditiones ipsas, contra divinas humanasque leges, sanciri videatur. "

573. **Causae interventionis illegitimae.** Ut itaque proposita quaestio rite solvatur, in antecessum excludere oportet quorumdam veterum scriptorum opinionem, sive

melius dixeris, errorem, qui supremum principem cuiuslibet gentis constituerunt quasi iudicem omnium delictorum quae ubique terrarum committuntur. Ad rem Suarez. " Quod quidam aiunt, supremos reges habere potestatem ad vindicandas iniurias totius orbis, est omnino falsum, et confundit omnem ordinem et distinctionem iurisdictionum : talis enim potestas neque a Deo data est, neque ex ratione colligitur. „ (*De Caritate*, Disp. 13. sect. 14. n. 3.) Paulo autem inferius optime refellit titulum quem memorati scriptores adducebant, ut christianis principibus facultatem facerent bellum indicendi aliis nationibus ob peccata contra naturam et idololatriae, quae secus ipsae libere et impune patrarent. Istiusmodi titulus hic erat, ut scilicet Deus per christianos principes vindicaretur ab iniuriis quae contra ipsum fiunt per talia peccata. " Sed falsa sententia est, ait Suarez, si de vindicta proprie loquamur. Deus enim non dedit omnibus hominibus potestatem vindicandi suas ipsius iniurias : quia ipse facile id potest, si velit : nec expediebat generi humano. Sequeretur enim inde turbatio maxima. Eademque ratio est de defensione, quia hac via potius multiplicarentur divinae iniuriae, quam vitarentur. Deinde hoc ipso titulo possent etiam christiani principes inter se bella movere, cum multi etiam sint Deo iniurii : item cum hic titulus non possit sufficienter ostendi, iuste possent invasi se defendere : unde fieret bellum utrinque iustum. „ (*Disp. cit.* sect. 5. n. 1.) Hinc recte concludit, a nullo principe sive infideli sive christiano bellum iuste moveri posse nisi vel ob iniuriam receptam, vel ob defensionem innocentium.

574. **Prior causa iustae interventionis.** Exclusis titulis confictis quos proxime meminimus, complures assignantur causae, quibus violenta interventio cohonestari potest, et de singulis seorsum est agendum. Prior eaque evidentissima existit, quando natio aliqua vel intestina rebellione agitata, vel iniusto bello ab alia oppressa, per suam legitimam auctoritatem suppetias implorat ut iniquam rebellionem vel aggressionem propulset. Tum vero imprimis nemo non videt, nationem quamcumque quae alteri sic

laboranti imploratam opem ferre possit ac velit, licite omnino ac laudabiliter id praestare. Opis enim impensio in talibus circumstantiis manifeste spectat ad mutuam beneficentiam, qua, ut individua, sic nationes etiam ex ipso naturali ordine vicissim adstringuntur. Patet insuper, nonnisi iniuste prohiberi posse nationi sic alteri succurrere volenti, quominus hoc beneficentiae officio fungatur. Ut enim ante notavimus [569, IV], quamvis nulla natio accusari queat de violata iustitia eo quod erga alteram minime praestet ea, ad quae praestanda solius humanitatis seu beneficentiae titulo tenetur, stricta tamen iniuria ei irrogaretur, si a talibus officiis libere implendis prohiberetur. Nec pacta inita cum natione, quae invasione evidenter iniusta alteram aggreditur, censeri possunt legitima ratio quamobrem interventio illicita reddatur. Pacta enim istiusmodi, quae bella respiciunt, subaudiunt semper iustitiam belli, ut dictum est [560, III]; nemo insuper potest ex sua voluntate quidpiam derogare de naturali ordine mutuae dilectionis qua homines ex divinae legis praecepto vel consilio se prosequuntur.

Dicetur fortasse. Si permittatur istiusmodi interventio, facile evenire poterit, ut altera etiam natio, consimili interventionis titulo, suppetias ferat vel rebellibus vel nationi iniuste invadenti, atque ita bella quaedam generalia exardescent cum magna pernicie totius humani generis. Ergo pro communi pace principium de *non interventu* proclamandum est et observandum. Praeterea, cuique genti relinqui debet ut libere sua negotia ipsa gerat et conficiat.

Respondeo. Prior pars recitatae obiectionis manifeste supponit aequale ius ad opem inveniri in natione iniuste oppressa et in natione eam iniuste opprimente, ac similiter (si de bello civili agatur) in rebellibus et in legitimo principe seu magistratu. Atqui id falsum est omnino. Bella autem illa generalia, ad quae obiiciens appellat, longe facilius exardescere possunt, si proclametur et observetur principium de *non interventu*, quam si, prout ius postulat, reiiciatur. Causa enim per se bellorum et seditionum generis cuiuscumque est violatio iurium in-

ternationalium ac protervia eorum qui legitimae potestati obedientiam detrectant. Atqui iniusti ceterarum nationum oppressores, itemque rebelles, multo animosiores evaderent, si natio oppressa vel legitimus eius magistratus suppetias, quibus egent, sperare non possent. Quod vero spectat alteram partem factae obiectionis, facile et manifeste ea retorquetur in obiicientem. Si enim propria libertas cuiusque gentis exigit, ut sua negotia gens ipsa gerat et conficiat, ergo, si ipsa iudicaverit sibi expedire ut opem ab alia gente postulet ad subditorum rebellium aut iniusti invasoris vim propulsandam, nec ipsa impediri debet, quominus hoc subsidium imploret, et ceterae gentes, quae imploratam opem dare possunt ac volunt, in hac praestanda ipsae quoque liberae sint oportet. Ex quo patet, nationem quae praepotentia sua abuteretur ut alteram ab auxilio implorando vel suppeditando impediret, eo ipso quam efficacissime in negotiis istius nationis, eaque maxime invita, intervenire, adeoque tunc ipsa interveniret cum non interveniendum esse proclamaret. Principium itaque decantatum de *non interventu* eo tandem redit, ut dum ex una parte interventionem manifeste legitimam prohibet, ex altera parte interventionem manifeste etiam inhumanam et iniustam statuat, idque in eum finem dumtaxat ut imbecilliores a potentioribus impune opprimantur. Ceterum, ut pluries notavimus, contradictiones istiusmodi sunt plane congenitae funestis principiis *novi iuris*, quae, post rebellionem Gallicam, reipublicae gubernationem passim inficere solent.

Hic vero notandum est, nationem quae alteri sic laboranti ac opem petenti suppetias fert, nullam propterea iurisdictionem in eam sibi arrogare posse, quemadmodum qui egeno stipem confert, non idcirco evadit ei superior. Beneficentiae enim officia liberaliter praestita alteram partem obligant quidem, sed obligatione pure morali, cui nimirum gratia persolvenda respondet [300, 301].

575. **Altera causa legitimae interventionis.** Quod proxime statuimus, viget quoties subsidium imploratur per legitimam auctoritatem, qua regitur gens iniusta vi oppressa. Merito autem ulterius quaeri potest, utrum legi-

tima quoque sit interventio, eaque violenta, quae fiat ut ab iniusta oppressione sublevetur natio, cuius tamen magistratus opem ab altera vel non implorat, vel etiam oblatam respuit. Quoniam haec res complexa est, cum distinctione respondere oportet. Quocirca haec observa.

I. Si sermo sit de natione, cuius princeps legitimus vim ei iniuste illatam propulsare potest ac nititur, neque opem implorat cum eam implorare posset, iniustum foret, nedum illicitum, sub beneficentiae praetextu intervenire. Talis enim interventus manifeste laederet ius libertatis unicuique nationi congenitum [557]. Beneficentia autem non habet laudem, quando sub eius praetextu laeditur iustitia. Hoc tamen minime vetat, quominus una natio aliam consilio iuvet eique suam opem offerat: altera enim libera permanet, ut vel datis consiliis obsequatur, vel oblatam opem acceptet. At iniustum omnino est, armis vel solo etiam consilio adiuvare subditos perduelles alterius nationis, ut eorumdem perduellio felicem exitum sortiatur. Qui enim perduelles iuvat, eorumdem peccato cooperatur, atque adeo particeps fit iniustitiae quam illi admittunt adversus legitimum magistratum contra quem insurgunt.

II. Quandoque autem contingere potest, ut legitimus princeps alicuius gentis idcirco opem alterius non imploret, vel etiam respuat, quia ob gravem et iniustum metum non datur ipsi libera facultas ad opem quam maxime vellet postulandam. Exemplum habes in Ludovico XVI, rege Galliae, quando sub potestate perduellium constitutus erat. Porro manifestum est, in tali hypothesi, interventionem legitimam esse omnino, siquidem per talem interventionem libertas legitimae auctoritatis alterius nationis nullo modo imminuitur, immo ab iniusta oppressione eximitur, ut sine impedimento exerceatur. In his itaque circumstantiis meritissime praesumitur consensus legitimae auctoritatis oppressae cui per talem interventionem suppetiae feruntur.

III. Tandem, si quando fiat, ut natio aliqua in plenam anarchiam labatur, non ita tamen ut omnis omnino socialis unitas in ea plane dissolvatur, aliae nationes

intervenire possunt, ut socialis ordo in tali societate restauretur, non quidem ei libertatem et independentiam auferendo, sed opem ferendo dumtaxat, ut ipsa iuxta leges sui fundamentales restituere valeat collapsum ordinem. Fieri enim non potest, quin in tali societate quamplurimi cives sint boni communis veri amatores, qui, salva propriae patriae independentia, restaurationem socialis ordinis maxime cupiant. His autem opem ferre, in re tantopere ab omnibus expetenda, est procul dubio beneficentiae officium maxime laudabile. Accedit quod facinorosi homines, quoties societas aliqua consimilibus intestinis motibus agitatur, nihil intentatum relinquere solent, ut iura bonorum civium audacissime conculcent, atque ipsi sibi summum imperium contra omne ius et fas usurpare nitantur. Tantam porro audaciam retundere, pro incolumitate et libertate bonorum civium tuenda, nemo quasi illicitum reprehendere poterit. Maxime tamen cavendum est, ut diximus, ne sub hoc praetextu natio interveniens vel ipsa sibi usurpet supremum imperium in societatem perturbatam cui opem fert, vel leges suas ipsi imponat; ex sola enim beneficentia iurisdictio nulla progignitur.

576. **Expenditur tertius legitimae interventionis titulus.** Tertiam causam, quae ad interventionem cohonestandam afferri potest, suppeditat tutela innocentium, qui forte in societate aliqua omnino opprimerentur, in talem oppressionem expresse vel tacite consentiente publico magistratu a quo regitur. Nonnulli recentiores scriptores istiusmodi interventionem universe damnant, quasi contrariam congenitae independentiae cuiusque societatis civilis, ad quam spectat ut nonnisi per propriam auctoritatem ad bonum commune dirigatur. Haec tamen nimis generatim dicta esse videntur, et ideo distinctio aliqua necessario adhibenda est. Etenim vel sermo est de iniuria innocentibus illata, quae per talem interventionem vindicari debeat: atque hoc procul dubio non licet, quod quidem optime demonstratur ratione proxime indicata. Vindicatio enim iniuriae illatae non potest esse licita nisi vel ipsi personae quae iniuria affecta est, vel superiori

qui iurisdictionem habeat in personam offendentem. Atqui neuter titulus existit in natione aliqua ad vindictam sumendam de iniuriis, quae in alia natione a se independente fierent subditis istius. Ergo ex tali titulo cohonestari non potest eiusmodi interventio. At enim potest quandoque accidere, ut haec interventio solum adhibeatur ad impediendum, ne innocentes in alia gente iniuste opprimantur. Porro, in hac hypothesi, generatim et universe loquendo, magnum quidem periculum hallucinationis esse potest: quandoquidem potentiores omnes principes hoc nomine seu pretextu defendendi innocentes iniuste oppressos facile possent sibi arrogare interventionem quamcumque etiam armatam in negotia alterius gentis, quod certe iurisdictiones omnes confunderet. Ceterum, negari non potest, quandoque oppressionem innocentium esse tantam atque adeo manifestam, ut non videatur excedere limites naturalis beneficentiae, quae omnes homines constringit, ea natio quae, vi etiam adhibita, impediret in alia, quominus innocentes in ea sic opprimerentur. Ad hoc enim nulla iurisdictio requiritur, sed satis est ius defensionis unicuique congenitum una cum naturalis amicitiae vinculo, vi cuius unusquisque opem suam alteri praebere potest, quoties hic iuste se defendit. Quocirca Suarez hoc modo resolvit quaestionem quae saepe proponi solet, an liceat bellum movere barbaris nationibus, ut civilis cultura apud ipsas vigere incipiat. *Ut hic titulus*, inquit, *habeat locum, non satis est existimare aliquam nationem esse ingenio inferiorem, sed esse ita inopem, ut regulariter potius ferarum more, quam hominum vivat, quales dicuntur ii, qui nullam habent humanam politiam, et nudi prorsus incedunt, carnibus vescuntur humanis, etc. Et si qui tales sunt, debellari poterunt, non ut interficiantur, sed humano more instituantur, et iuste regantur. Raro tamen aut nunquam admittendus est talis titulus, nisi ubi intercedunt occisiones hominum innocentium et similes iniuriae: quare potius titulus hic revocatur ad bellum defensivum quam aggressivum.* (*De Caritate*, Disp. 13. sect. 5. n. 5.) Tum vero addit, hunc interventionis titulum non esse proprium christianorum, sed pertinere ad omnem regem, qui velit

servare legem naturae, ex qua praecise considerata hic titulus oritur.

577. De iustitia belli quod Christiani mediae aetatis moverunt adversus Mahumedanos in Palaestina. Principia quae hactenus exposuimus, maximam lucem afferunt ad aequum iudicium ferendum de iustitia belli, quod religionis causa adversus aliam gentem suscipitur, ac nominatim de eo quod media aetate pro recuperanda Iudaea complures Summi Pontifices et Concilia Generalia contra Mahumedanos indixerunt, ac S. Bernardus aliique pientissimi viri publicis concionibus maxime probarunt. Porro iustissime se gesserunt christiani principes et populi, quando tale bellum commiserunt, his de causis potissime.

Prior erat, quia Mahumedani verbis et factis apertissime ostendebant, se nunquam arma velle deponere, nisi populos omnes christianos suae ditioni subiecissent, quemadmodum magna ex parte tum in oriente tum in occidente reipsa effecerunt. Haec certe negari non possunt nisi ab eo qui vel ex crassa ignorantia, vel ex mala fide se in historia illius aetatis ostendat omnino peregrinum. Erant itaque Mahumedani tunc temporis in statu continuae et actualis aggressionis contra totam Christianitatem. Nihil mirum proinde, si omnes christiani principes et populi, ut summum et commune fidei bonum tuerentur, sub crucis vexillo, uno agmine facto, istiusmodi aggressores omnino expugnare conati fuerint, donec ad eum statum isti perducerentur in quo nunc sunt, plane scilicet inepti ad consimilem aggressionem tentandam. Atqui licet omnino bella tali de causa movere et prosequi; pertinent siquidem ad iustam sui defensionem et quidem in re gravissima. Religio enim est maximum hominis ac societatis bonum, et ideo maximum ius affert tuendi illud contra nefarios conatus adversariorum.

Altera causa, quae tale bellum cohonestabat, ad titulum etiam iustae defensionis spectans, est tutela innocentium christianorum, qui sub crudeli Mahumedanorum tyrannide iacebant ad miserrimam servitutem redacti, sub continuo et proximo periculo eiurandae fidei et infamem

Islamismi impietatem amplectendi. Atqui, ut paulo ante ostensum est [576], licet eo titulo arma capere, ut notavit etiam Ludovicus Molina sic inquiens. "Licitum est prohibere eiusmodi infidelibus peccata quae in innocentium iniuriam cadunt. Quod si ab illis desistere noluerint, fas est movere contra illos ea de causa bellum, iuxta illud Prov. xxiv. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.*" (*De Iustitia et Iure*, Tract. 2. Disp. 106.)

Postrema atque altior causa ducitur ex natura Ecclesiae a Christo Domino institutae. Ut enim ex theologia suppono, Ecclesia non solum est societas proprii nominis, sed omnibus perfectae societatis iuribus cumulatissime praedita, idque non humana, sed divina institutione. Huius porro societatis membra sunt omnes Christifideles sub uno capite, quod est Romanus Pontifex ipsius Christi Vicarius, a quo reguntur in ordine ad divinum cultum, sanctificationem animarum et caelestem alterius vitae felicitatem. Hoc principio fidei supposito, manifestissime elucet iustitia belli, quod christiani populi et principes adversus Mahumedanos mediae aetatis susceperunt, ipsis Summis Ecclesiae Pastoribus tale bellum indicentibus. Spectat enim ad supremum imperium perfectae societatis iniurias ulcisci quae ipsi eiusque membris irrogantur. Constat autem, ex quo crudelissimus Mahumedis acinaces devastare omnia coepit, iniurias propemodum infinitas et generis cuiuscumque ab eo eiusque sectatoribus christiano nomini fuisse illatas, nihilque intentatum fuisse relictum, ut Christiana religio ex toto orbe penitus exularet. Ius itaque existebat in suprema auctoritate Ecclesiae, h. e. in Summo Pontifice, ut tot ac tantae iniuriae propulsarentur ac punirentur, atque adeo in eum finem christianorum populorum ac principum arma moverentur. Licitum proinde erat bellum, quod Christiani adversus Mahumedanos gerebant, non solum titulo defensionis, verum etiam titulo iustae punitionis, quemadmodum bella cetera quae in vindictam illatae iniuriae merito suscipiuntur [570]. Christiani enim principes et populi in tali bello gerendo se habebant ut membra unius perfectae

societatis, Ecclesiae nimirum, quae bellum a suprema auctoritate eiusdem societatis iussum, iustae defensionis et vindicationis causa, suscipiunt et prosequuntur.

578. Animadversio in Heineccium. Adversus ea quae proxime dicta sunt, Mahumedis patrocinium contra Christifideles arripere non erubuit J. G. Heineccius, sub ementita quadam commiserationis specie. Quum enim, universe ac generatim, tamquam iniusta damnaverit quaecumque bella odio religionis, sine alia iusta causa, suscipiuntur, haec notat. " Et nescio sane, an non iure huc referri possint bella ista cruentissima, quibus medio aevo Mahumedanos lacessebant Christiani.... Illis sane non quidquam praetexebatur aliud, quam quod loca sacra, et Hierosolymam imprimis, illi homines, a christiana pietate alieni, iniuste possiderent, interessetque christianae religionis, eam hoc modo conservari et propagari.... Sed quum religionem christianam armis propagare, locaque, quae sacra tantum videntur hominibus, bello vindicare, nec ratio, nec revelatio iubeat; et praeterea omnia bella, poenae causa indicta, iniusta sint: haec quoque bella iniustissima fuisse, statuendum est. Unde recte Herm. Conringius *Ad Lampad.* pag. 242. *Quantumvis interea temporis quamplurima fortissime etiam gesta sint, quaeque aeternam zeli pariter ac animositatis mereantur gloriam : si tamen, quod res est, fateri licet, non possunt non expeditiones illae omnes summae eius aevi regum principumque et imprudentiae et iniustitiae et superstitionis iure merito notari.* „ (*Elementa Iuris Naturae et Gentium*, lib. 2. § 198.) Haec quidem iniuste admodum, nedum inconsiderate dici, facile ostendi potest. Ceteris omissis, tria tantum notabo.

I. Quando asseritur, minime licere bellum suscipere pro religione christiana propaganda, id ancipiti sensu laborat. Si enim agatur de religione simpliciter diffundenda atque aliis per vim imponenda, iniustum procul dubio est ac superstitiosum, pro tali causa, arma movere, ut notavit S. Thomas (*Summa th.* 2. 2ae q. 10. a. 8.). Bellum enim istiusmodi cohonestari minime posset nec titulo iustae defensionis, nec titulo iustae ultionis, ut initio notavimus. Sin vero intelligatur de vi quae adhiberetur ad

impediendam iniustam vexationem exercitam adversus Evangelii praecones aliosque Christifideles, bellum hac de causa iustissime suscipitur, si ceteroquin necessarium fuerit, aliaeque conditiones iusti belli adsint, quas ante exposuimus. Omni enim iure licitum est vi vim iniustam repellere, praesertim si agatur de tuendo bono omnium maximo, quale est bonum religionis. Atqui tale fuit bellum quod Christiani mediae aetatis susceperunt adversus Mahumedanos. Quare B. Thomas. *Dicendum, quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant, vel blasphemiis vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.* (*loc. cit.*)

II. Nimis fidenter tamquam iniusta damnantur ab Heineccio omnia bella, poenae causa indicta, ut propterea tamquam iniustissima definiat fuisse, quae a Christianis mediae aetatis mota fuerunt contra Mahumedanos. Nam imprimis falsissimum est, numquam licere arma capere ut societas ulciscatur iniurias ipsi ab altera illatas, ut ante ostensum est, et concedit Grotius (*De iure belli et pacis*, lib. 2. c. 1.), ineptissime ab Heineccio refutatus. Praeterea, etiam abstractione facta a tali titulo, bella de quibus loquimur, aliam habebant causam qua cohonestarentur, titulum scilicet defensionis, sive eorum Christianorum qui sub miserrima servitute Mahumedanorum iacebant, sive totius Europae, quae vix aberat ne in consimilem servitutem decideret, ut ex historia notum est.

III. Temeraria igitur atque iniuriosa est omnino *superstitionis iniustitiaeque* nota quam Heineccius, suum Conringium secutus, inurit populis et principibus christianis mediae aetatis adversus crudelissimum Mahumedis acinacem belligerantibus. Quod vero attinet ad notam

imprudentiae, qua praeterea *expeditiones illae omnes* a Conringio et Heineccio afficiuntur, iure longe potiore in eos qui sic loquuntur, retorqueri potest. Nam expeditiones, quas istiusmodi homines quasi inconsulte et temere susceptas damnant, probarunt tum S. Bernardus aliique sapientissimi viri, tum summi Ecclesiae Antistites Urbanus II, Paschalis II, Eugenius III, nec non plura Generalia Concilia, ut Lateranense, Lugdunense, Viennense. Quare nescio, utrum invenire liceat bella quae maiore cum consilio fuerint suscepta aliquando. Praeterea, his expeditionibus maxima ex parte debemus, quod huius nostrae Europae nationes in eam barbariem omnes minime deciderint, in qua a multis retro saeculis tabescunt tot Asiae et Africae gentes, quae ab Islamismi sectatoribus fuere oppressae.

579. ***Obiectio dissolvitur.*** Contra doctrinam proxime traditam, de armata scilicet interventione, causa religionis, unius gentis in aliam, fortasse quispiam sic obiiciet. Concessum est, licere aliquando, ut una natio armata manu aliam aggrediatur pro tutela Christianorum et Evangelii praeconum ibi degentium. Porro id merito periculosum videri poterit: quandoquidem hac ratione facile erit cuique principi, qui christianum nomen nondum repudiavit, eo titulo ditioni suae submittere quamcumque aliam gentem falsorum idolorum cultui aut mahumedanae superstitioni mancipatam, quod quidem maxime odiosam redderet ipsam Evangelii propagationem apud Paganos et Mahumedanos.

Respondeo. *Dist. mai.:* dummodo ceterae quoque conditiones adsint, quae praeter iustitiam causae requiruntur ad bellum cohonestandum, *conc.;* his conditionibus non suppositis, *neg. Contradist. min. eiusque probationem.*

Ut in ceteris bellis, praesertim offensivis sive aggressivis, sic etiam in eo quod pro religione suscipitur, servari debent omnes et singulae conditiones quas ante exposuimus, et ex defectu quarumlibet earum potest reddi iniustum et illicitum. Si e converso omnes serventur, nullum est periculum quod timet obiiciens. Requiritur itaque imprimis necessitas bellandi, quatenus nullum aliud remedium supersit ad iniuriam propulsandam et vindican-

dam. Quare si, exempligratia, per apposita foedera quae religionis tuendae causa vicissim paciscantur nationes christianae et idololatrae, satis consulatur libertati Christianorum et Evangelii praeconum, ad arma procul dubio recurri non debet. Praeterea, non semper licet propria sua independentia privare gentem, quae bello ceteroquin iusto debellata fuerit, ut iam notavimus. Tandem hic potissime notari debet, requiri omnino Summi Pontificis iussionem, aut certe approbationem ut christiani principes istiusmodi bella aggrediantur. Sunt enim causae gravissimae per se ad religionem spectantes: quarum propterea iudicium Sedi Apostolicae meritissime reservatur. (1)

---

(1) Sapienter omnino hanc rem observavit Card. De Lugo. Loquens de iure, quod tractamus, cogendi scilicet infideles ad Evangelii praedicationem non impediendam, et vindicandi iniurias ea de causa receptas, haec habet. "Ius hoc contra personas infidelium non competit Ecclesiae directe et immediate, sed indirecte et consequenter ad ius et potestatem spiritualem, quam habet directe et immediate circa spiritualia, et circa praedicationem et propagationem fidei sibi commissam, ex qua potestate spirituali oritur consequenter, ut possit etiam contra personas infidelium procedere, quantum satis et necesse est ad spiritualia exercenda. Quum ergo princeps saecularis non habeat potestatem directam circa spiritualia, non est unde possit indirecte contra infidelium personas procedere. Hac autem potestate utitur Summus Pontifex, quando principibus fidelibus hanc curam demandat et quasi delegat, ut in provinciis infidelium praedicatores fidei protegant, et infideles resistentes coerceant: quo casu advertunt bene Bannes, Aragon, Valentia, et Turrianus apud Hurtadum, Pontificem non dare directe principi fideli regna et provincias infidelium, sed munus et ius obsistendi et coercendi armis infideles illius vel illius provinciae, si iniuste fidei praedicationem impediant. Quo pacto divisit Alexander VI. inter Reges Castellae et Lusitaniae provincias utriusque Indiae, nimirum dividendo inter illos curam et ius tuendi praedicatores fidei et coercendi iniuste resistentes, ut id praestet unusquisque in provinciis et regionibus sibi assignatis, ut notarunt etiam Maior et Victoria, quos affert et sequitur Suarez (*De Fide D.* sect. 1. n. 7.), qui etiam ibi bene explicat, quomodo potestas haec defendendi, bello etiam et armis, praedicatores fidei resideat penes solum Summum Pontificem, et non penes inferiores Episcopos et Praelatos. Quia scilicet ius bellum indicendi, maxime in vindictam et punitionem, non est penes magistratus inferiores,

SECTIO V.

De sociali gentium unitate.

580. **Status quaestionis.** Expendimus huc usque generalia iura et officia, quibus gentes universae ex ipso naturali ordine, propria uniuscuiusque independentia servata, devinciuntur, quaeque communi nomine *iuris internationalis* comprehendi solent. Patet autem maximam analogiae proportionalitatem inveniri inter haec iura et officia, ac inter ea quibus individua singula beneficentiae aut iustitiae titulo mutuo referuntur. Haec analogiae proportionalitas viget quidem, si iura et officia internationalia comparentur dumtaxat cum iuribus et officiis individualibus existentibus inter personas privatas singulas, prout istae secundum se spectantur et secundum eas beneficentiae et iustitiae naturalis relationes quas in statu etiam solivago vicissim retinerent. At enim, quum homines individui, praeter has relationes, alias quoque ex ipsius naturae inclinatione et exigentia induant, quatenus sunt per se membra unius eiusdemque corporis organici et socialis, in quo priores individuales relationes amplificantur ac diversimode temperantur: hinc merito quaeri potest, an consimili fere pacto diversae respublicae seu nationes quasi totidem partes seu membra unius atque indivisae per totum orbem societatis considerari debeant aut possint. Haec quaestio antiquissima est. B. Augu-

---

sed penes potestatem principis supremi: quare in ecclesiastica republica non debuit haec potestas esse penes quemlibet Episcopum aut Praelatum, qui non est supremus sed subordinatus; sed debuit esse in Supremo Principe, ad quem spectat cura universalis, sine cuius nutu et directione si res tanti ponderis ageretur, orirentur plura incommoda et divisiones inter principes fideles, quorum singuli proprii Episcopi auctoritate bella contra infideles principes susciperent. „ (*De Fide divina*, Disp. 19. sect. 2. n. 49.) Confer quae ante diximus [558, nota].

stinus refert veteres philosophos istiusmodi universalem totius orbis societatem imaginatione contemplatos fuisse. *Post civitatem*, inquit, *vel urbem, sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt* (antiqui philosophi) *societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes: qui utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior.* (*De Civ.* lib. 19. c. 7.) Pretium igitur erit operae, paulisper in huius etiam quaestionis resolutione immorari in eum finem praecipue, ne tanquam principia iuris constituantur, quae forte nihil aliud sunt nisi exaestuantis imaginationis figmenta.

581. **Certa quaedam praestituuntur.** Ut autem perspicuitati consulatur, in antecessum quaedam seponere oportet, quippe quae et nullam controversiam habent, et nihil admodum affinia sunt huic universali totius orbis societati de qua disputamus.

I. Imprimis itaque certum est, omnes omnino homines per factum ipsum existentiae, quam recipiunt, aliquo eoque sociali vinculo vicissim colligari. Omnes enim eo ipso quod lucem hauriunt, eumdem finem, eamdem legem a natura proficiscentem, idemque vinculum mutui amoris recipiunt, quo alter alteri auxilium opemque afferat, ad bonum commune omnibus, felicitatem scilicet, consequendum. Atqui sociale vinculum in conspiratione plurium ad commune bonum cernitur [209]. Hoc itaque sensu merito dici potest, hominem quemque, vi naturalium relationum, quibus erga alios homines devincitur, cum iis universalem quamdam societatem efformare, cuius princeps est Deus ipse, per naturale lumen synderesis omnes et singulos ad communem felicitatem dirigens. Haec est quae *humana familia* seu *communitas* dicitur. Atqui alia omnino est societas illa totius orbis, de qua praesentem quaestionem instituimus. Nam relationes illae omnes, quibus homines singuli in toto terrarum orbe vicissim aliquo modo consociari dicuntur, non sunt aliud nisi ipsum generale officium beneficentiae et iustitiae ab eadem naturae lege unicuique homini praescriptum, nec est alia iurisdictionis potestas a qua hae relationes constituantur

et sanciantur, nisi divina, per legem scilicet uniuscuiusque cordi naturaliter conscriptam. Societas contra universi orbis de qua quaerimus, foret, si reapse haberetur seu daretur, corpus quoddam morale suo proprio sociali organismo praeditum, cuius omnia et singula membra uni supremae auctoritati humanae subderentur in ordine ad unum eumdemque finem in quem gentes omnes actione socialiter una conspirare deberent.

II. Certum quoque est, nihil etiam prohibere, quominus complures societates civiles invicem independentes simul foederentur, et quidem ita ut coalescant in unum quoddam novum morale corpus, salva independentia quoad gubernationem interiorem propriam singulis civitatibus quae sic foederantur. Possunt enim singulae propriis omnino legibus gubernari atque adeo summum imperium sibi retinere, communi tamen consilio belli pacisque negotia tractare, aliaque quae communem omnibus prosperitatem respiciunt in mutuis relationibus internationalibus, quas sive inter se sive cum aliis gentibus habere possunt. Exemplo esse possunt Status foederati Americae Septentrionalis. Hoc porro sociale vinculum non est unius naturae, sed diversum, pro diversitate conditionum quas in huiusmodi mutuae amicitiae foedere pangendo tales respublicae stipulatae fuerint. Foedera id genus minime pangi solent nisi a gentibus loco et moribus non admodum dissitis, ac fere unice ut communi ope mutuo se tueantur adversus exteras incursiones quas gentes ceterae in ipsarum terras facere possunt. Diu etiam durare non solent, sed serius ocius vel penitus solvuntur, vel civitates quae talia foedera inierunt, propria independentia orbatae, in totidem provincias unius regni seu reipublicae convertuntur, ut videre licet in quamplurimis societatibus quae amicitiae foedere antiquitus Romanae reipublicae foederabantur. Tale propterea vinculum est res omnino diversa a societate illa universali ethnarchica quam nonnulli suspiciunt, ut mox apparebit.

III. Tandem observari debet, praesentem quaestionem solvi debere secundum principia naturalis rationis dumtaxat, et attenta naturali inclinatione hominis respectu

perfectionis sibi connaturaliter possibilis et debitae. Quocirca imprimis seponi debet investigatio de indole humanae societatis, qualis futura fuisset, si status innocentiae et iustitiae originalis perdurasset. Rursus, minime considerandi sunt populi, prout regenerationis lavacro in Christi Ecclesiam cooptantur, et sub uno capite Romano Pontifice, Christi Vicario, directe quidem ad finem Ecclesiae proprium, indirecte autem ad prosperitatem etiam temporalem omnibus gentibus communem, mutua eaque sociali actione diriguntur. Si enim universae gentes tanto beneficio auctae forent, servata politica independentia singulis propria, unum tamen corpus vere sociale efformarent, Ecclesiam scilicet, sub una eademque summa iurisdictionis potestate, spirituali quidem, sed quae mirum quantum omnes iuvaret, ut sanctius et facilius observarent communia officia naturalis beneficentiae et iustitiae quibus adstringuntur, quemadmodum ex parte accidit in aetate media. Ceterum istiusmodi sociale vinculum foret gratiae effectus, non naturae, ac propterea minime spectat ad praesentem controversiam, quae pure philosophica est.

582. **Recentior quaedam opinio.** Quaestionis statu sic declarato, sciendum est, apud quosdam recentiores hanc inolescere opinionem, ut societas ad quam ineundam suapte natura homo ordinatur, non ea tantum sit quam domesticam et politicam appellamus, sed praeterea quaedam alia longe maior, quam *ethnarchicam* appellant, cuius territorium sit orbis universus, partes autem civitates sive respublicae omnes quae in orbe existunt. Societatis autem nomen non illa generali acceptione usurpant, quam proxime indicavimus [581], sed prout organismum quemdam verum prae se fert, sub communi potestate iurisdictionis humanae quae gentes universas vere obligare possit, ut quaecumque socialis auctoritas, quae hoc nomen mereatur. Est autem duplex modus, quo haec sententia proponitur.

Inveniuntur enim nonnulli scriptores qui de tali societate loquuntur, quasi de re actu existente. In hanc sententiam concedit cl. A. Van Gestel, ut hac ratione

explicare valeat ius positivum internationale, eamque ita resumit. " 1° Sicut homines in aliqua republica, natura duce, veram inter se constituunt societatem, ita a pari societatem veri nominis constituunt inter se status independentes. 2° Sicut nulla vera societas cogitari potest sine aliqua auctoritate, ita aliqua auctoritas adesse debet in dicta gentium liberarum societate. 3° Haec auctoritas non habet formam monarchicam sed fere democraticam; seu est quaedam universalis populorum respublica, in qua summa auctoritas est penes maiorem numerum in aliquod placitum consentientium. Finis vero quem sibi propositum habet, est conservatio iurium naturalium, quibus singuli status gaudent et constitutio omnium illorum quae ad tuendam pacem et communicationem opportunam necessaria sunt. 4° Illa quae ad universale omnium gentium bonum faciunt, solent usu introduci; hinc nascitur quaedam universalis consuetudo, et haec consuetudo vim habet ex ipso consensu gentium. „ (Praelectiones Theologicae *De Iustitia et Lege civili*, Prop. 42.) Paulo autem inferius sic declarat existentiam huius ethnarchicae auctoritatis. *Hanc enim* (auctoritatem) *in quavis societate civili agnoscimus et reveremur, tum quia haec societas naturalis est et necessaria; tum quia veri nominis societas sine auctoritate, cui ex officio nos subiicimur, ne cogitari quidem potest. Atqui haec humani generi societas ea aequo naturalis est, imo necessaria ad subveniendum humani generis necessitatibus. Ergo et ab hac abesse non potest omnis auctoritas.*

Alii non eo usque progrediuntur, ut descriptam societatem eique propriam inhaerentem auctoritatem actu iam in humano genere existere imaginentur, concedunt tamen in ea contineri supremum gradum perfectionis socialis ad quam humana natura per se fertur, de qua propterea minime desperandum sit. Haec societas, si formetur aliquando, duobus et ipsa constabit elementis, *multitudine* scilicet et *auctoritate*. Multitudo suppeditabitur ex integris gentibus, quae tamquam eius membra constituentur. Hae vero gentes invicem sociabuntur, non mera tractatuum fide, ut in simplici confoederatione statuum diversorum,

sed verae cuiusdam auctoritatis regimine, quae et ipsa triplici iurisdictionis potestate instructa erit, *legislativa* scilicet, *iudiciali* et *executiva*. Determinatio subiecti in quo memorata auctoritas resideat, pendebit a consensu nationum quae invicem sociabuntur; hae siquidem sunt inter se aequales et mutuo independentes. Quapropter, prout ipsis placuerit, huius ethnarchici regiminis forma esse poterit monarchica aut polyarchica. Obedientia denique, a singulis gentibus huic constitutae auctoritati praestanda, tota quanta est, ad haec fere capita reducetur. Videlicet unaquaeque natio legibus et sententiis latis a iudicibus ethnarchicis subiecta esse debebit 1° in componendis intestinis discordiis; 2° in dissensionibus quae forte insurgant cum aliis nationibus; 3° In concursu praestando pro tutela iurium singularum gentium consociatarum contra hostes sive internos, sive externos; 4° in cooperando operibus beneficentiae communis. Ita fere Matthaeus Liberatore (*Institutiones Ethicae et Iuris naturae*. Ius internationale, c. 3.), sequutus A. Taparellium (*Saggio Teoretico*, Diss. 6. c. 5. seqq.). Monet tamen in fine Operis, istiusmodi ethnarchicam societatem, si formaretur aliquando, talis esse naturae, ut sine catholicae Ecclesiae influxu ac tutela verus humani generis progressus per talem societatem non modo incertus fieret, sed facillime in regressum et barbariem degeneraret, quia scilicet, verissime inquit, *quo magis inter homines mutua augescit communicatio, eo dissidiorum et conflictuum crescit occasio, in quibus nonnisi potentiores et callidiores superabunt.* Ex quibus verbis patet, hunc Auctorem sapienter respexisse potius ad socialem unitatem *Christianitatis* sive christianarum gentium, quae ex divina gratia sperari potest, quam ad *naturalem* illam ethnarchiam de qua loquimur.

Atque hae sunt recentiores conceptiones in praesenti controversia. Quid de his sentiendum videtur, sequens propositio patefaciet.

THESIS XXXIX.

Gentes universae, quantum est ex vi naturae, in unum organicum sociale corpus, quod humana aliqua verae cuiusdam iurisdictionis potestate regatur, neque actu coadunantur, nec moraliter fieri potest ut coadunentur aliquando.

583. ***Probatur I. pars.*** Generalis ratio haec est. Talis enim humana potestas iurisdictionis, qua dicuntur gentes universae quasi unum quoddam sociale corpus actu reapse formare ac proinde ut tale regi debere, vel est immediate a natura instituta, eo modo quo id asseruimus de principatu politico: vel contra mediate tantum a natura repetitur, immediate autem a communi quodam condicto earumdem gentium, quae suo libero consensu statuerint, sub communi regimine istiusmodi ethnarchicae auctoritatis vivere velle. Hoc postremum, figmentum foret plane manifestum ac risu dumtaxat excipiendum; nullum enim ne vestigium quidem existit tantae conventionis, sed contra unaquaeque natio se ut plane a ceteris independentem in suo regimine considerat. Est praeterea contra mentem eorum recentiorum contra quos disputamus, qui hanc ethnarchicam iurisdictionem repetunt ab ipsa naturali sociabilitate hominis eodem ipsissimo modo ac iurisdictionem paternam et civilem. Dicendum est itaque alterum, scilicet talem ethnarchiam, si revera (uti isti contendunt) existit, esse institutionis immediate naturalis. Atqui id falsum est omnino, duplici de causa potissimum.

I. Prima est, quia eatenus domestica et civilis auctoritas, absolute et secundum se considerata, recte asseritur esse institutionis immediate naturalis, quia sine utraque vel alterutra non posset humanarum rerum status conservari, ut late exposuimus [208 sqq., 434 sqq.]. Sed

consimilis necessitas nulla viget respectu ethnarchicae auctoritatis quae domesticae ac politicae superadderetur. Hoc fatetur expresse M. Liberatore, etsi opinetur dari quoddam incitamentum in natura, ex quo sperare liceat fore aliquando, ut gentes sub istiusmodi iurisdictionis potestate consocientur. " Haec universalis gentium coniunctio, ait, quanquam a natura persuadeatur ac sponte sua ex homine pullulet, tamen quoad populos non eamdem necessitatem habet, quam civilis societas respectu familiarum. Nam familiae sic civitate egent, ut extra illam vix aut ne vix quidem commode et tranquille vitam degere, nulla autem ratione intra naturalis ordinis confinia plenam perfectionem nancisci valeant. Quod profecto de politicis statibus, qui vere hoc nomen merentur, dici non potest. Cum enim civilis societas coetu perfecto personarum constet, seu multitudine hominum sat magna, quae propriae incolumitati servandae suisque viribus in omni fere circulo activitatis exercendis sufficiat, ac satis amplam telluris partem, feracitate soli vel littorum varietate distinctam, incolat; sufficienter per se sociorum necessitatibus et evolutioni facultatum humanarum prospicere potest; maxime vero, si commercia addantur aliaeque cum exteris gentibus communicationes. „ (*loc. cit.* n. 32.)

II. Altera causa quamobrem meritissime reiicitur haec communis ethnarchica iurisdictio, alibi iam indicata fuit [219, II], quia nimirum id tantumdem valeret, quantum si omnes gentes forent totidem provinciae unius cuiusdam communis Imperii per totum orbem diffusi. Ratio perspicua est. Ad notionem enim societatis perfectae et independentis spectat, ut auctoritate regatur quae sit vere suprema, quae propterea, in ordine ad proprium finem civitatis tuendum et promovendum, minime per se subdatur regimini altioris iurisdictionis quae ei normam praescribat. Atqui in hypothesi quam refellimus, singuli status, quantumvis magni et independentes dicerentur, ex ipso naturali ordine sic exigente superiori cuidam auctoritati quoad proprium finem subderentur, consensui scilicet *maioris* partis gentium qui quidquam pro

communi prosperitate humani generis decerneret. Ergo in tali hypothesi nullus status hoc nomen mereretur, sed in meram aliquam provinciam plus minusve amplam converteretur cuiusdam universalis Imperii, quod sub specioso nomine *Ethnarchicae societatis* in scenam producitur. Equidem ego plane existimo istiusmodi conceptiones non solum repudiari debere, quasi imaginationis figmenta nullo solido rationis fundamento subnixa, verum etiam propter periculum non leve quod propriae independentiae cuiusque status inde creari posset. (1)

584. ***Probatur II. pars.*** Duplici ratione concipi potest socialis organismus sive constitutio, qua gentes per totum orbem diffusae in unum sociale corpus sub una communi auctoritate aliquando copulatum iri supponuntur. Primo quidem, ad normam typi illius idealis quem paulo ante delineavimus ex mente Taparelli et Liberatore, sic nimirum ut diversi populi ex mutuo et libero consensu, propria retenta autonomia quoad interiora negotia civitatis, ex parte renuntient congenitae independentiae, quae unicuique perfectae societati convenit quoad exteras relationes cum aliis. Hac ratione legitimum

(1) " Ce qui se passe maintenant dans le monde nous semble plus propre à rendre cette théorie suspecte qu'à la recommander. On s'est efforcé, en effet, de soumettre tous les états Européens à l'autorité collective des grandes puissances qui, quoi qu'on fasse, exerceront toujours en toute association ethnarchique une forte pression. Ainsi, on a essayé de ramener toutes les questions qui se sont élevées en Europe dans ces derniers temps à la decision des congrès, où ces puissances dominent, comme s'il appartenait à ces assemblées de bouleverser tous les droits par leurs protocoles, de supprimer, sous prétexte d'unité, des Etats indépendants, et de changer même la notion de l'injustice; car à chacune des iniquités qui se sont accomplies dans l'ordre politique dans ces derniers temps, nous en avons vu en appeler aux congrès pour consacrer la violence et justifier les faits accomplis. L'usage que la révolution a fait ainsi de cette essai de gouvernement international indique le danger caché sous cette théorie, qui tend à enlever à chaque État son indépendance et doit nous tenir en garde contre ce qu'elle offre de séduisant dans l'ordre des abstractions. „ (*Institutes du Droit Naturel*, par M* B*, to. 2. n. 602.)

quoddam constitueretur supremum tribunal ethnarchicum cui nationes omnes subessent in eum finem, ut ipsius auctoritate dirimerentur lites omnes quae excitari possunt inter unam gentem et aliam, atque omnes stabili cuiusdam universalis amicitiae vinculo mutuo se iuvarent ad huius vitae prosperitatem cumulatius augendam et amplificandam. Alio modo, si, de medio ablata propria independentia diversorum statuum, omnes evaderent totidem provinciae unius cuiusdam universalis reipublicae per totum orbem diffusae, cuius supremae auctoritati omnes subessent, quemadmodum erat vetus Imperium Romanum respectu gentium quas suae ditioni subditas effecerat. Porro dicimus, moraliter fieri non posse ut utraque vel alterutra haec hypothesis ad actum reducatur aliquando.

Et re quidem vera, ut priori modo gentes universae invicem copulentur, plura supponere oportet, quae optabilia quidem sunt, sed ex naturali conditione humani generis, quale nunc invenitur, frustra omnino sperari possunt. Supponi scilicet debet fore aliquando, ut omnibus gentibus talis insit boni voluntas eaque omnino efficax, ut communem prosperitatem universi humani generis praeferant propriae cupiditati, adeoque sponte suam etiam independentiam abdicent, esto solum ex parte, nempe quoad exteriores relationes quas habent cum aliis gentibus, idque ut uni communi ethnarchico magistratui se subdant. Supponi debet in hoc tribunali summa veritatis cognitio et integerrimus iustitiae amor; siquidem eius arbitrio controversiae omnium gravissimae, et quae universas nationes respiciunt, sine ulla appellatione definiri deberent. Supponi etiam debet summa obedientia ex parte singularum nationum respectu sententiarum, quae a memorato tribunali proferrentur quoad lites internationales quae excitari possunt. Tandem, cum istiusmodi tribunal supremum omnino apicem humanae auctoritatis attingat, ab eoque nationum controversiae diiudicentur earumque veluti sortes pendeant, tanta vi instrui deberet, ut ei resistere nulla alia materialis vis posset. Atqui haec omnia et singula quidquam supra humanam facultatem situm

expostulant, nec propterea sunt eiusmodi, ut in praesenti conditione humani generis vi naturae sperari possint. Quare ipse M. Liberatore, cum plura dixerit, ut possibilitatem persuaderet huius ethnarchicae societatis, sic tandem concludit. *Ceterum, quidquid sit de eius possibili reductione ad actum, certe huiusmodi societas commendari saltem poterit ut typus idealis, cui nationes iugiter accedant, licet ipsum nunquam attingant, intra solius naturae terminos.*

Quod vero spectat alium modum coniunctionis, is certe minus impossibilis est quam praecedens. Multa enim imperia magnam orbis partem sub una auctoritate, historia teste, coadunarunt, ut praesertim videre licet in Imperio Romano. Ceterum, quamvis hoc modo res concipiatur, dicenda est etiam moraliter impossibilis. Causae enim potissimae, quae hactenus impedimento fuerunt, quominus istiusmodi Imperii unitas ad universum orbem extenderetur, etiamnum valent, et valiturae sunt donec humanum genus, quale nunc est, perdurabit. Eas graphice describit B. Augustinus, qui simul ostendit, istiusmodi consociationem non esse eiusmodi, quae vero humani generis progressui et prosperitati favere possit. Cum enim meminerit, ut initio diximus, universalem totius orbis societatem, quam nonnulli veteres philosophi suspexerunt, eamque assimilaverit *aquarum congeriei, quae quanto maior est, tanto est periculis plenior*, ita pergit. " In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine. Nam si duo sibimet invicem fiant obviam, neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter norit linguam alterius; facilius sibi animalia muta, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt, inter se communicare non possunt, propter solam linguae diversitatem, nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae: ita ut libentius homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno. At enim opera data est, ut imperiosa civitas (romana) non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret; per quam non deesset, imo

et abundaret etiam interpretum copia. Verum est: sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorumdem malorum finita miseria. Quamvis enim non defuerint, neque hostes desint exterae nationes, contra quas semper bella gesta sunt et geruntur; tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia, quibus miserabilius quatitur genus humanum, sive cum belligeratur ut aliquando conquiescant, sive cum timetur ne rursus exurgant. Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates, si ut dignum est eloqui velim, quanquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae disputationi modus? . . . Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva, quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur. Quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum. „ (*De Civit.* lib. 19. c. 7.) Ex his patet, causam quae universum humanum genus in diversa corpora politica, vicissim plane independentia, separat, sitam esse in diversitate sive idiomatum, sive indolis propriae cuiusque gentis, tum vero etiam et praecipue in mutua oppositione cupiditatum quibus gentes singulae cientur, quaeque unici regiminis auctoritate compesci minime possunt. Patet autem, causam hanc esse constantem, adeoque consimilem effectum semper expectari debere, quamdiu scilicet, ut diximus, homo intra solius naturae terminos consideretur. Patet etiam obiter, B. Augustini auctoritate fulciri non posse recentiorem conceptionem huius ethnarchici Imperii quod huc usque expendimus. *Narrat* quidem sanctus Doctor loc. cit., illud extitisse in imaginatione quorumdam veterum philosophorum; quid vero *ipse* de hac re *sentiat*, satis aperte colligitur ex his quae exscripsimus.

Solvuntur difficultates.

585. ***Obiectio I.*** Gentes universae veram quamdam societatem efformant. Atqui nulla societas sine proportionata auctoritate. Ergo existit quaedam suprema auctoritas cui gentes universae quasi totidem membra capiti subduntur.

Respondeo. *Dist. mai.:* quae societas non est quidquam distinctum ab unitate humanae speciei, *conc.;* quae societas importat vinculum quoddam huic specificae unitati superadditum quo homines in unum organicum morale corpus coadunantur, *neg. Contradist. min.:* si sermo sit de auctoritate aeternae divinae legis, *conc.;* si sermo sit de auctoritate proprie dictae iurisdictionis eaque humana, *subdist.:* respectu societatis latius dictae, qualem efformant omnes homines ob specificam unitatem naturae, *neg.;* respectu societatis strictiori et usitato sensu acceptae, prout homines in unum organicum corpus morale coadunantur, *conc. Sub data dist. nego consequens.*

Necessitatem regiminis concreti et visibilis, quale existit in domestica et politica consociatione, ostendimus ex naturali diversitate iudiciorum et voluntatum humanarum una cum insufficientia naturalis legis ad ordinem vitae domesticae et civilis conservandum et tuendum. [432]. Nihil vero huiusmodi existit respectu diversarum societatum civilium prout vicissim comparantur; secus a ratione societatis naturaliter perfectae eo ipso desciscerent. Recte tamen dicuntur efformare unam quasi societatem humanam, cuius tamen princeps non est persona quaedam humana physica vel moralis, sed Deus ipse supremus gubernator omnium rerum humanarum. Talis propterea societas non est corpus quoddam morale organicum, in quo considerentur diversa membra sub uno capite eoque determinato et visibili, quale existit tum in domestico tum in civili consortio: nulla quidem est humana voluntas, quae ex natura ius habeat ordinandi gentes universas in communi conspiratione ad communem finem.

Instabis. Complura existunt officia quae ad ius gentium pertinere dicuntur, quorum tamen obligatio ex sola lege naturali repeti posse non videtur. Eiusmodi sunt, exempligratia, plura quae sancita sunt de bello modoque bellandi; receptio atque inviolabilitas legatorum; commercium litterarum; liber mercatus cum alienis nationibus, aliaque his gemina. Ergo recurrere oportet ad aliquam humanam auctoritatem, cui universae gentes subdantur et ex qua talia officia proficiscantur.

Respondeo. *Dist. antec.:* Complura existunt officia... repeti posse non videtur, si lex naturae consideretur absolute, *conc.;* si consideretur tum absolute tum hypothetice, consequenter scilicet ad diversa facta contingentia ad quae propria eius obligatio diversimode applicatur, *neg. Sub data dist. neg. conseq.*

Exempla quae in antecedente obiiciuntur, optime explicari possunt sine recursu ad illam communem potestatem ethnarchicae iurisdictionis quam reiecimus. Nonnulla enim facillime ad ius naturae revocantur, puta, receptio legatorum, commercium, aliaque eiusmodi, saltem intra eos limites quos paulo ante declaravimus. Alia vero ad ius etiam naturae revocantur, consequenter ad mutua pacta vel communem usum nationum. Vel enim eorumdem obligatio spectat ad fidem tractatuum in quos diversae gentes expresse aut tacite consenserunt, vel refertur ad generale debitum arbitrarie non perturbandi iura aliorum. Atqui utraque haec obligatio fluit immediate a lege naturae citra interventum alterius auctoritatis cui gentes universae sint subditae. Et quod spectat fidem tractatuum, res patet; est enim de iure naturali, consequenter scilicet ad conventionem sive expresse sive tacite initam. Si qua vero sunt alia huius generis, ad quorum obligationem explicandam sola fides pactionibus naturaliter debita non videtur sufficere, supposito tamen communi usu quo recepta sunt, practice vix possunt ab aliqua gente arbitrarie immutari, quin aliarum iura arbitrarie perturbentur, quae quidem perturbatio procul dubio est contra legem naturalem. Exemplo sit, si qua gens impraesentiarum introduceret crudelissimum illum modum

bellandi atque hostes in servitutem redigendi, qui in usu erat ante adventum Christi Domini. Confer quae diximus [571, II]. Consimili ratione explicabis cetera exempla in obiectione indicata.

Obiectio II. Sine regimine internationalis cuiusdam imperii, cui gentes omnes subdantur, mutuae relationes inter eas nutant omnino, utpote litigiis obnoxiae et periculorum plenae : singulae praeterea gentes intestinis discordiis propter tyrannidem imperantium vel perduellium conspirationes perturbantur. Ergo tale internationale imperium dici debet esse in intentione naturae, quemadmodum ob consimiles rationes ad naturae intentionem spectare dicitur civitas sive imperium civile.

Respondeo. *Conc. antec., neg. consequens et paritatem.* Imperium civile est moraliter possibile, ac praeterea omnino necessarium ne humanum genus pereat. Est praeterea per se efficax ad eam pacem et tranquillitatem in civitate servandam, quae per naturales vires sperari et obtineri potest. Atqui nihil horum invenitur in internationali imperio cui gentes omnes subdantur, ut manifestissima experientia tot saeculorum edocti sumus. In rebus eiusmodi considerare oportet humanum genus, quale existit in rerum natura, non vero quale absolute possibile foret. (1)

(1) Egregie rursus in hanc rem Auctor quem paulo ante citavimus [184, nota]. " Dans l'ordre politique même on remarque, qu' en général et toutes choses égales d'ailleurs, le gouvernement est d'autant plus difficile, que l'État est plus étendu. surtout dans la polyarchie, qui est la forme ethnarchique naturelle. Or on peut concevoir un degré dans cette étendue où l'autorité n'ait plus la force suffisante pour surmonter ces difficultés. L' argumentation du moins au plus n'est donc pas légitime ici; et si dans l'ordre purement logique elle parait concluante, dans l'ordre des faits elle vient se heurter à mille obstacles accidentels et inévitables dont la philosophie sociale et pratique ne saurait faire abstraction. L'argument tiré des convenances de la chose et des opérations qui poussent l'homme à perfectionner le bien qu'il trouve déjà à un certain degré dans la société civile, ne nous semble pas plus convaincant. Car toute perfection possible en soi, n'est pas pour cela destinée à l'état présent de la nature déchue; et toute perfection de l'homme vers la perfection, ne doit pas avoir son plein accomplissement sur la terre. Cela est manifeste

Instabis. Haec internationalis societas videtur iam aliquo modo inchoata. Commerciorum enim amplitudo omnes fere gentes inter se miscuit, et pyroscaphorum ferrearumque viarum celeritas disiunctionem locorum fere prorsus ademit. Adde recentissimum inventum telegraphi electrici, aliaque huic gemina, quibus mundi termini se veluti manu contingere et apprehendere videntur. Ergo memorata internationalis societas putari non debet consilium plane desperatum, ut in thesi asseruimus.

Respondeo. *Nego antecedens et consequentiam.* Tantum abest ut internationale imperium, de quo loquimur, quasi iam inchoatum modo putari possit, quin fortasse nunquam eius impossibilitas manifestius apparuit. Et ut de hac sola nostra Europa loquamur, bella adeo frequentia evaserunt, ut, solis fere exceptis mulieribus et senibus, omnes arma capere debeant. Quis itaque serio sperare poterit fore aliquando, ut gentes adeo inter se divisae in unam societatem coalescant, cui praeterea adiungantur ceterae omnes quotquot per orbem universum sunt dispersae? Praeterea, etiamsi daretur, vestigium quoddam huius magnae omnium gentium consociationis plus modo cerni, quam anteactis temporibus tum romani tum sacri Imperii, pro certo tamen haberi potest numquam futurum, ut memorata consociatio, si intra naturae terminos consideretur, ad actum et complementum adducatur. Inventa illa ad quae obiiciens appellat, dum ex una parte

---

pour les individus; pourquoi en serait-il autrement de la société? Si l'on étudie attentivement dans l'histoire les voies de la Providence sur le genre humain, on reconnait évidemment qu'elle a destiné les sociétés comme les individus à un état de luttes, de combats et d'épreuves; qu'elle veut tirer le bien du mal; mais que le bien pur et sans mélange n'entre dans son plan que pour l'éternité. C'est là seulement que la perfectibilité humaine trouvera son terme, et ses aspirations vers le bien leur pleine satisfaction. C'est là que la société sera parfaite dans son unité comme dans tout le reste, et que se vérifiera dans toute l'étendue imaginable cette parole: *Fiet unum ovile et unus pastor*, que l'on applique assez gratuitement, selon nous, à la question de l'ethnarchie, pour laquelle elle n'a point été dite. „ (*Op. cit.* vol. 2. n. 596.)

faciliorem reddunt mutuam communicationem inter gentes diversas quantumvis dissitas, ex alia tamen causas adaugent dissensionum et discordiarum quae hactenus impedimento fuerunt, quominus tum romanum tum sacrum Imperium per universum orbem dilataretur.

SECTIO VI.

De relationibus inter Ecclesiam et Statum politicum.

586. **Tractationis ratio ac limites.** Pro coronide doctrinae praesenti Disputationi subiectae, paucis declarare oportet, quae sint sociales relationes, quas, supposita divina institutione Ecclesiae sub forma verae et perfectae societatis, ipsa naturalis ratio ostendit existere debere inter eam et Statum politicum. Quamvis enim haec consideratio ad ius internationale minime pertineat: non enim Ecclesia est natio quaedam, sensu iuridico huius nominis [550]: plurimum tamen deservit ad pleniorem notitiam habendam de societate civili in suis externis relationibus spectata, prout de ea loquimur in hac postrema parte nostrarum Institutionum. Differt porro haec tractactio ab ea quam ante absolvimus [506, seqq.] agentes de officio politici magistratus in materia religionis. Quae enim cit. loc. disputavimus, generalia sunt, ac veritatem retinent in hypothesi quoque Ecclesiae non existentis sub forma perfectae societatis, quemadmodum res habebat in Lege antiqua ante adventum Christi Domini. In praesenti e converso expresse et data opera comparamus civile consortium eiusque magistratum cum Ecclesia catholica, prout haec in sua propria unitate sociali consistit sub hierarchico regimine a Christo Domino instituto. Brevissime autem rem totam absolvemus: uberior enim tractatio proprio iure ad theologos pertinet.

587. **Ecclesiae organismus adumbratur.** Quandoquidem quae dicturi sumus, subaudiunt organicam Ecclesiae

structuram divinitus institutam, haec quasi totidem lemmata ex theologicis disciplinis in rem praesentem praenotamus.

I. Ecclesia, prout eam definit Bellarminus (Controv. to. 2. *De Ecclesia*, lib. 3. c. 2.), est *coetus hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.* In ea, sicut in quolibet sociali corpore, distinguitur tum multitudo membrorum quibus constat, tum auctoritativa potestas qua regitur. Prior est multitudo fidelium qui per regenerationis lavacrum ei adhaerescunt: altera est sacer magistratus, sive hierarchia divina ordinatione instituta, quae in ordine Clericorum existit ad christianum populum gubernandum sub ductu supremi pastoris, Romani Pontificis.

II. Fundamentalis Ecclesiae constitutio, fides, nimirum, sacramenta ac socialis forma qua constat, a Christo ipso immediate dimanat, usque ad mundi finem perpetuo duratura. *Data est mihi*, ait Christus, *omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis: et ecce Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.* Matth. ult. Dixerat autem B. Petro Apostolorum Principi. *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis.* Matth. xvi. 18, 19. Haec propterea constitutio tota supernaturalis est, neque ulla ratione ab humana voluntate dependet, neque in aliam sive ex toto sive ex parte commutari unquam potest.

III. Proprium Ecclesiae munus totum continetur in administratione divinae gratiae et divino cultu ad Dei gloriam et animarum salutem procurandam, prout inquit Apostolus, Rom. vi. 22. *Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem,*

finem vero vitam aeternam. Etsi propterea Ecclesia mediis exterioribus et visibilibus utitur, prout propria hominis conditio fert, directe tamen, tamquam proprium finem, respicit spiritualem animarum felicitatem eamque supra naturae cancellos a Deo humano generi oblatam: neque aliter ea quae mere humana sunt attingit, nisi quatenus huic scopo necessaria sunt aut saltem opportuna. Hinc idem Apostolus, Hebr. xiii. 14. *Non habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus.* Et Tit. ii. 13, 14. *Abnegantes impietatem et saecularia desideria sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi, qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum.*

IV. Sacra Ecclesiae potestas duplex est, *Ordinis* et *Iurisdictionis.* Prima ad sacrificii oblationem et sacramentorum confectionem administrationemque refertur, in quibus gratia salutaris divinitus communicatur. Ad alteram vero spectat christianum populum instruere ac gubernare, ut per rectam fidem et mores christiano nomine dignos divinae gratiae cooperetur et ad caelestem beatitudinem perducatur. Quocirca posterior potestas, iurisdictionis scilicet, dupliciter exercetur. Primo quidem per authenticum magisterium, quo Christifideles edocentur quae ex Christianae fidei regula credere et reprobare oportet, *ut iam non simus*, prout ait Apostolus Eph. iv. 14., *parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.* Secundo, per disciplinares leges et sententias, quae in rebus ad divinum cultum et animarum sanctificationem pertinentibus a legitimis Ecclesiae Pastoribus feruntur, ut fideles in foro tum interno tum externo gubernentur.

V. Potestas Ordinis per sacramentalem consecrationem confertur, ut sancti sint qui sancta ex officio tractare debent. Plenitudo huius potestatis in Sacerdotio continetur: secundum vero eiusdem potestatis plus minusve imperfectam participationem confertur etiam inferioribus ministris, qui in diversos ordines distribuuntur,

ut per hos quasi per gradus quosdam in Sacerdotium tendatur. Ad Sacerdotii apicem promoventur soli Episcopi, qui propterea ut veri principes ad ecclesiasticam Hierarchiam praecipue pertinent. Quare ipsis plenarie convenit tum potestas sacerdotalis tum potestas consecrandi alios in quibus ea potestas inveniatur. (1)

VI. Principatus ecclesiasticae iurisdictionis in Ecclesiam universam divino iure convenit Romano Pontifici, B. Petri Apostolorum Principis successori. Ei propterea, ut loquitur Vaticana Synodus, " cuiuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno pastore. „ (Constit. Dogmatica *Pastor aeternus*, c. 3.) Quaecumque propterea iurisdictionis participatio in ceteris pastoribus invenitur, a Romano

(1) " Divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis; sed totius potestativi: cuius haec est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hic: tota enim plenitudo sacramenti huius est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio ordinis... Potestas Episcopalis se habet ad potestatem Ordinum inferiorum, sicut politica, quae coniectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae coniectant aliquod bonum speciale... Politica autem ponit, ut dicitur in 1. Ethic. c. 2., legem inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum, et qualiter. Et ideo ad Episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; et ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cuius cura ipsi principaliter committitur: ipse etiam in ministeriis Ordinum ordinandos consecrat; et vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione: sicut et officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a Rege. „ S. Thomas (4. *Dist.* 24. q. 2. a. 1. solut. 1. ad 2., *Dist.* 25. q. 1. a. 1.)

Pontifice dependet, eique subest; et is qui ab eius communione separatur, hoc ipso omni auctoritate in fidelium regimine destituitur. " Tantum vero abest, addit Vaticana Synodus, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui, positi a Spiritu Sancto, in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur secundum illud sancti Gregorii Magni: *Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est meorum fratrum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, quum singulis quibusque honor debitus non negatur.* „

VII. Ex dictis aperte colligitur, formam ecclesiastici regiminis a Christo institutam, esse monarchiam simplicem, nullo democratiae aut aristocratiae temperamento diminutam. Consulto dixi *diminutam*, ut scilicet excluderem illud tantum genus monarchiae temperatae, in quo non tota plenitudo, sed potiores partes dumtaxat supremae iurisdictionis uni personae attribuuntur [462]. Nihil enim vetat, quominus cum Bellarmino dicatur etiam ecclesiastica potestas de aristocratia et democratia aliquid participare, quandoquidem et Episcopi sunt a Spiritu Sancto positi ut tamquam veri principes spirituales regant Dominicum gregem, et omnibus indiscriminatim (licet via sacri Ordinis) ad quemlibet in Ecclesia magistratum adipiscendum, ne supremo quidem excluso imperio, liber aditus patet.

588. **Bini errores refellendi.** His principiis ex divina revelatione praestitutis, facili et legitima ratiocinatione inde concludere licet, quae sit recta habitudo civilis consortii cum Ecclesia sic divinitus instituta. Duplici porro via erratum est in re praesenti. Primo quidem a Protestantibus, qui utramque iurisdictionem, civilem scilicet et ecclesiasticam, una commiscentes, inter cetera iura civili maiestati congenita ius etiam *in sacra* adnumerarunt, ita ut idem sit supremus princeps quoad res ad Ecclesiae regimen pertinentes, qui est supremus princeps ipsius reipublicae. Ex quo illud manifeste conse-

quitur, Ecclesiam non esse praestantioris conditionis prae aliis particularibus consortiis civilibus quae supremam normam proprii regiminis a civili magistratu repetunt. (1)

---

(1) Hunc errorem his verbis exponit et tuetur J. G. Heineccius. " Inter praecipua quoque Maiestatis iura, quae summum imperans intra rempublicam exercet, est etiam *ius circa sacra*, seu circa *Ecclesiam particularem*, per quam hic intelligimus societatem seu collegium religionis gratia initum. Quum itaque omnia collegia et societates simpliciores magis compositis ita sint subordinata, ut nihil, quod maiori illi societati manifesto refragetur, agere, salva iustitia, possint: consequens est, ut et Ecclesiam subordinatam esse oporteat reipublicae: adeoque imperanti etiam competere debeat ius dirigendi res ecclesiae. Quod et inde solide probatur, quod reipublicae unam esse voluntatem oporteat. Talis vero non esset futura, si ecclesia particularis non subesset imperio, sed singuli, alias imperio subiecti, eo ipso, dum in hanc societatem coalescunt, collegium liberum, et a summo imperante independens constituere possent. Accedit, quod cum ea omnia iura cum maiestate coniuncta sint, sine quibus securitas civium obtineri non posset; experientia vero doceat, securitatem hanc, tum internam, tum externam, vel maxime turbasse homines obtentu religionis: quis principi deneget ius sacra ita moderandi, ne quid respublica detrimenti capiat? „ (*Elementa Iuris Naturalis et Gentium*, lib. 2. § 183.) Videtur tamen hoc loco etiam ipse infirmitatem suae argumentationis aliquantulum persensisse: siquidem hanc animadversionem recitatis verbis adiungit. " Apud Romanos vigebat hoc ius maiestatis, quo uno titulo credebatur *ius publicum etiam in sacris et sacerdotibus consistere*, ut *L.* 1. § 2. *D. De Iustitia et Iure*. Nunc vero caute accipiendum ius hoc maiestatis, caute asserenda subiectio haec Ecclesiae ob directionem necessariam reipublicae, quae subiicitur Imperanti Summo, sacrorum iurium Legislatori Supremo, qui *Episcopos* ceterosque ministros suos constituit, *ut regerent Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*. Act. Apost. cap. 2. vers. 28. „ Nemo non videt manifestam contradictionem quae existit inter hanc notationem factam ab Heineccio, et ea quae in textu ipse dixerat. Si enim Christus Dominus, Summus Imperans, et sacrorum iurium Legislator Supremus, curam suae Ecclesiae demandavit *Episcopis*, ergo non Principibus saecularibus, nisi forte per summam insaniam inter hos Episcopos adnumerare quis voluerit Neronem, Caligulam, Decium aliosque istiusmodi praesides Romanae reipublicae. Praeterea, nosse debebat Heineccius, eatenus Episcopos hanc curam habuisse ex mandato Christi Domini, quia in locum Apostolorum successerunt: Princeps autem Apostolorum non fuit ullus princeps saecularis, sed B. Petrus, quem ita allocutus est idem Christus Dominus: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Pasce agnos meos, pasce oves meas.*

Secundo, ab his qui utramque societatem non modo distinguunt, sed plane separant iuxta notam illam formulam, quae catholicos etiam quosdam viros fascinavit: *Ecclesia libera in Statu libero.* Huc spectant quotquot recentiori liberalismo adstipulati sunt, ut alibi notavimus [546], qui tamen, ut mox ostendemus, in eamdem conclusionem practice deveniunt, quam Protestantes expresse docuerunt, quando Ecclesiam politico magistratui subditam esse voluerunt. Adversus utrumque errorem doctrina unice vera est, quae civilem societatem ab Ecclesia plane distinguit, sic tamen ut, salva indipendentia cuique propria, de cetero ambae amico foedere in bonum hominis mutuo consocientur, ac vicissim se iuvent, servato inter utramque eo subordinationis nexu, quem ipsa naturalis aequitas dictat existere debere inter rationem et fidem, naturam et gratiam.

THESIS XL.

Ecclesia, a Christo Domino instituta, est perfecta societas, eiusque sacer principatus est a civili imperio plane independens.

589. ***Probatio I. partis.*** Etenim nomine perfectae societatis, ut suo loco exposuimus [211], intelligitur ea quae de se non est alterius pars, quaeque proinde non habet finem ad alterius finem (in eodem scilicet genere) ordinatum. Atqui talis societas est Ecclesia a Christo Domino instituta. Nam sive spectetur eius origo et proprius finis, sive spectetur tota ipsius structura et organica constitutio, Ecclesia apparet tamquam societas ordinis plane supernaturalis et divini: quaevis contra societas alia, in terris existens, sive quoad originem et finem, sive quoad elementa cetera, quae ad naturam societatis attinent, ultra naturalem ordinem rerum humanarum non porrigitur. Atqui repugnat, ut societas ordinis supernaturalis et di-

vini dicatur esse de se pars societatis pure humanae et naturalis, eiusque finis ad finem istius ordinetur. Ergo Ecclesia non potest considerari tamquam pars cuiusvis alterius societatis in hoc mundo existentis, nec proinde finem spectat ad finem alterius ordinatum. Assumpta minor nota est ex terminis. Quae sunt enim ordinis plane diversi, nequit unum ut pars alterius considerari, multoque minus quod est ordinis altioris, concludi potest quasi pars inter ea quae sunt ordinis inferioris. Neque obstat quod Ecclesia, utpote societas ex hominibus coalescens, et ad divinum cultum non solum interiorem, verum etiam exteriorem ordinata, pluribus rebus naturalibus et materialibus indigeat ad incolumitatem actionemque suam necessariis, quae extra civitatem obtineri non possunt. Non enim quaecumque sunt in civitate, continuo tamquam partes civitatis consideranda sunt: quandoquidem, ut iam advertimus cum S. Thoma [244], non omnis operatio individuorum, quae sunt membra civitatis, regimini civitatis subditur, ad eiusque finem per se ordinatur. Ad rem Leo XIII. *Haec societas* (Ecclesia), *quamvis ex hominibus constat, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum, atque instrumenta quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque idcirco distinguitur ac differt a societate civili; et quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque Conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat.* (Encycl. *Immortale.*)

590. ***Probatio II. partis.*** Manifeste colligitur ex praecedente. Si enim sacra Ecclesiae potestas imperio civili foret obnoxia ab eoque dependens, eo ipso Ecclesia evaderet consortium quoddam politicum, adeoque pars plus minusve praecipua ipsiusmet reipublicae. Atqui id repugnat essentiali constitutioni qua Christus Dominus Ecclesiam donavit. Ceterum, propter rei momentum, praestat eam uberius confirmare, triplici ratione excludendo oppositum adversariorum errorem de iure *circa sacra*, quod politico magistratui attribuere voluerunt.

I. Iuxta rectissimam regulam traditam ab Angelico:

Ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. (*Summa th.* 1. p. q. 99. a. 1.) Age vero, potestas in sacra, in praesenti ordine divinae providentiae, est donum plane superans naturam, atque unice ex divino beneplacito dependens. Nullum autem produci potest documentum, quo ex divina revelatione edoceamur, eiusmodi potestatem civili magistratui a Christo fuisse collatam. Ergo talis potestas civili magistratui asseri non debet, ac propterea independenter ab eo pastores Ecclesiae eam exercere possunt ac debent.

II. Principes, qui potestate in sacra fruerentur, vel forent omnes omnino, tametsi pagani aut mahumedani, vel ii dumtaxat qui Evangelio credunt. Primum nonnisi insanus somniare potest. Atqui pari ratione id denegare oportet his principibus qui Evangelio credunt. Iura enim quae principibus conveniunt, quatenus sunt principes, aequaliter vigent in omnibus, sive sint fideles, sive infideles; quandoquidem principatus politicus per se enascitur ex natura, distinctio autem fidelis ab infideli est ex gratia.

III. Tandem, si haec potestas in sacra foret ius quoddam congenitum supremae maiestati civilis imperii, tot forent in Ecclesia spirituales principes invicem independentes, quot sunt supremi principes politici: siquidem isti vicissim minime dependent. Atqui hoc manifeste adversatur unitati Ecclesiae a Christo Domino institutae, quam voluit esse *unum ovile sub uno pastore.* Ioan. x. 16. Ergo praeter et contra omnem rationem potestas in sacra politico magistratui a Protestantibus est attributa. Accedit quod nihil vetat, quominus apicem civilis imperii teneat non vir, sed femina. Atqui in rebus sacris feminam plane subditam esse debere, manifeste docet Apostolus 1. Cor. xiv. 34. 1., Tim. ii. 12. Confer Suarez (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 3. c. 8.).

THESIS XLI.

Doctrina de Statu ab Ecclesia separando falsa est omnino. Quamvis vero ambae potestates, politica et ecclesiastica, sint, unaquaeque in suo genere, maximae seu supremae, in absoluta tamen consideratione prior alteri subordinatur.

591. ***Probatio I. partis.*** Proxime colligitur ex his quae alibi late disputavimus [506, seqq.]. Ibi enim ostensum est, societatem civilem, qua talem, eiusque magistratum naturali officio teneri veram religionem profiteri, cultu scilicet non superstitioso, sed rectae rationi consentaneo. Atqui, in praesenti ordine divinae providentiae post adventum Christi Domini, nullus alius cultus existit rectae rationi consentaneus, nisi qui in Ecclesia et per Ecclesiam Deo exhibetur sub regimine legitimae auctoritatis qua, ipso Deo instituente, Ecclesia regitur: in hunc enim finem Christus suam Ecclesiam fundavit, ut in his quae sunt ad Deum, universum humanum genus institueretur et gubernaretur. Ergo, supposita Ecclesiae institutione divinitus facta, societas civilis eiusque magistratus naturali officio adstringuntur ad eum cultum Deo persolvendum, qui ab Ecclesia et in Ecclesia Deo exhibetur sub regimine legitimae auctoritatis divinitus in ea institutae. Porro manifestum est, id nulla ratione cohaerere cum doctrina de Statu ab Ecclesia separando.

Confirmatur haec demonstratio ex duplici incommodo quod talis separatio procul dubio importaret.

Primum his verbis perspicue declarat Leo XIII. " Quia utriusque (potestatis ecclesiasticae et civilis) imperium est in eosdem, cum usuvenire possit, ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque

itinera recte atque ordine composuisse. *Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.* Rom. xiii. 1. Quod ni ita esset, funestarum saepe contentionum concertationumque caussae nascerentur: nec raro sollicitus animi, velut in via ancipiti, haerere homo deberet, anxius quid facto, opus esset, contraria iubentibus binis potestatibus, quarum recusare imperium, salvo officio, non potest. Atqui maxime id repugnat de sapientia cogitare et bonitate Dei, qui vel in rebus physicis, quamquam sunt longe inferioris ordinis, tamen naturales vires caussasque invicem conciliavit moderata ratione et quodam veluti concentu mirabili, ita ut nulla earum impediat ceteras, cunctaeque simul illuc, quo mundus spectat, convenienter aptissimeque conspirent. Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio: quae quidem coniunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur. „ (Encyclica *Immortale Dei.*)

Alterum incommodum in eo cernitur, quod istiusmodi doctrina de mutua separatione utriusque potestatis suapte natura in id nititur, ut Ecclesia politico imperio mancipetur. Nam exorto illo conflictu, quem proxime descripsit Leo XIII, politicus magistratus, quum, vi doctrinae quam refellimus, sic se gerere debeat quasi Ecclesia non existeret, suas leges et sententias, ut ut iuribus Ecclesiae adversas, omni ope urgebit, vi materiali etiam adhibita, qua ipse potitur. Quoniam vero Ecclesia consimili vi materiali destituitur, ut iniuriam sibi illatam propulset, quod tandem ex adeo decantata separatione Status ab Ecclesia obtinebitur, non erit aliud nisi manifesta oppressio fidelium sub materiali coactione politici magistratus. Sic itaque axioma illud liberalismi recentioris, *Ecclesia libera in Statu libero*, passim in hoc aliud practice commutatum videmus, *Ecclesia serva sub arbitrio politicae tyrannidis.*

592. ***Probatio II. partis.*** Quod politica potestas, in suo genere spectata, sit maxima seu suprema, libenter fatemur. Huiusmodi enim principatus exigitur a naturali ordine rerum humanarum [441]. Divina autem revelatio

ordinem iustitiae naturalis non aufert sed corroborat. Quare hanc veritatem libenter agnoscit ipsa Ecclesia. *Deus*, ait Leo XIII, *humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque natura caussaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur.* (Encycl. cit.) Qui vero sint isti limites quibus politica potestas perfectionem sui generis adipiscitur, patet ex his quae in V Disputatione tractavimus. Ceterum, si non relative sed absolute res consideretur, concedere etiam oportet, politicam potestatem ecclesiasticae legitima aliqua ratione subordinari, eo ferme pacto quo id etiam asseruimus de naturali Philosophia respectu sacrae Theologiae [*Pr. Ph.* 421 sqq.]. Potestas enim civilis per se spectat temporalem felicitatem civitatis cui praeest : solo lumine naturalis synderesis dirigitur in praecipiendis vetandisque quae ad hunc finem obtinendum censentur opportuna : postremo, non aliam efficaciam per se habet ad hunc finem assequendum, suasque leges et sententias sanciendas, quam quae a congenitis viribus humanae naturae suppeditari potest. E converso, sacra Ecclesiae potestas a Deo instituta per se spectat supernaturalem beatitatem vitae caelestis : divinae revelationis magisterio, tamquam proprio et supremo criterio, dirigitur in sua gubernatione : tandem, superno divinae gratiae auxilio iuvatur quo eius gubernatio efficaciam sortiatur naturae cancellos plane excedentem. Atqui manifestum est, naturam gratiae, humanam rationem divinae, temporalem huius aevi felicitatem aeternae beatitudini vitae futurae subordinari debere. Ergo potestas civilis et ecclesiastica si absoluta consideratione vicissim comparentur, prior alteri merito subordinatur.

593. *Corollaria.* Ex his quae diximus, tria facili negotio eliciuntur.

I. Quaecumque a civili magistratu in res sacras statuuntur, citra consensum ecclesiasticae potestatis, nullam

vim obligandi habent, ob defectum scilicet iurisdictionis, qua politicus magistratus caret ad iudicium ferendum in rebus eiusmodi. Quare Leo XIII. post verba quae paulo ante retulimus, immediate subdit. " Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae: cetera vero, quae civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subiecta, cum Iesus Christus iusserit, quae Caesaris sunt, reddi Caesari, quae Dei, Deo. „

II. Ad mutuam concordiam quae existere debet inter utramque potestatem, civilem et ecclesiasticam, pertinet, ut ambae mutua praesidia sibi invicem suppeditent, quibus tota societas recta promoveatur in finem ipsi a Deo praestitutum. Ecclesia abunde hoc munere fungitur, efficacissime informando civium mores eosque ad omnem virtutem instituendo, observantiam iurium inculcando, obedientiam iubendo erga legitimam auctoritatem, principes denique continendo ne modum in imperando transiliant. Magistratus politicus vicissim Ecclesiam iuvare debet, eius iuribus tutelam impertiendo, ac impios coercendo qui ipsius ministerium praepediunt; praeterea, sternendo viam ac media suppeditando quibus Ecclesia expedite salutiferam suam actionem exercere possit. " Incidunt autem, addit Leo XIII, quandoque tempora, cum alius quoque concordiae modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui Principes rerum publicarum et Pontifex Romanus de re aliqua in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternae pietatis eximia documenta praebet, cum facilitatis indulgentiaeque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest. „ (*Encycl. cit.*)

III. Subordinatio politicae potestatis erga ecclesiasticam quam asseruimus, duobus continetur. Primum est, ut civilis magistratus iniussus minime se immisceat in his quae proprio iure ad Ecclesiam spectant, multoque minus ut quidquam moliatur quod sacri ministerii exercitium illaqueet. Alterum, ut principes qui ea potestate

fruuntur, dociles aures praebeant Ecclesiae Pastoribus, tum ne a iustitia declinent in exercitio suae potestatis, tum ut praestent quae oportuerit ad spirituale Ecclesiae bonum tuendum et promovendum. Quando enim Christus Dominus ait Petro, Ioan. ult. *Pasce agnos meos, pasce oves meas;* a spirituali potestate quam his verbis ei contulit, minime procul dubio exemptos voluit principes, qui per lavacrum regenerationis in suum sacrum ovile cooptari meruerunt. Confer Suarez. (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 3, c. 21, 22.)

Solvuntur difficultates.

594. ***Obiectio I.*** Unicuique societati perfectae convenit territorium quod sub suo eminente dominio constituatur. Atqui Ecclesia caret eiusmodi territorio. Ergo non est dicenda perfecta societas.

Respondeo. *Nego maiorem.* Territoriale dominium non convenit societati civili ex generali ratione *societatis perfectae*, sed ex proprio fine quem per se spectat, quatenus scilicet moderari debet quae terrena et humana sunt. Ecclesia contra respicit finem ordinis altioris seu divini, et ideo ipsi sufficit ut in territorio aliquo versetur, bonis tum mobilibus tum immobilibus instructa (1),

(1) Quandoquidem Ecclesia est societas ut quae maxime legitima, in ea manifestam veritatem habent quae alibi [332 seqq.] generatim asseruimus et vindicavimus de congenito iure stabilis proprietatis adquirendae. Tametsi enim Ecclesia spiritualem finem consectatur, hominibus tamen constat, corpore et anima compositis, et ideo rebus materialibus indiget tum ad divini cultus ornatum et magnificentiam, tum ad ministros quibus utitur convenienter alendos, tum denique ad beneficentiam exercendam, erga pauperes praesertim et infirmos. Atqui ex necessitate rerum materialium ad propria munera et officia rite obeunda derivatur nativum ius proprietatis stabilis adquirendae ab hominibus, sive seorsum sumptis, sive mutuo consociatis. Ergo consimile ius Ecclesiae nonnisi per summam iniuriam denegatur, cum praesertim eius existentia et conservatio immediata Dei operatione nitatur eiusque scopus magis intersit quam scopus cuiuslibet

etiamsi territorium illud sub eminente dominio societatis civilis constituatur. Caveri autem debet, ne hoc eminens dominium perperam intelligatur, aut ultra debitos limites extendatur. Confer quae de hac re diximus [533].

Instabis. Ecclesia existens in territorio civili societati subiecto foret quasi *Status in Statu*. Atqui hoc sine contradictione dici non potest.

Respondeo. *Nego rursus maiorem*. Nomine *Status* intelligitur civilis societas ab alia independens. Iam vero Ecclesia est societas quidem independens, sed essentialiter distincta a societate civili, atque adeo neque nomen, neque rationem Status sibi vindicat. Hoc autem nihil prohibet, quominus, quanquam aliter et aliter, Ecclesia in Statu, et vicissim Status dicatur esse in Ecclesia, attenta scilicet mutua utriusque connexione quam ante descripsimus. Sub hoc respectu tamen verius diceretur Status

---

alterius societatis. Quocirca Pius IX. in Allocutione *Nunquam fore* 15 Dec. 1856, et in Epist. Encycl. *Incredibili*, 17 Sept. 1863 meritissime sequentem propositionem improbavit relatam in ipsius Syllabo sub n. 36. *Ecclesia non habet nativum ac legitimum ius acquirendi et possidendi:* quae ceteroquin continet antiquissimum errorem Wicleffi, de quo vide Bellarminum (Controv. to. 2. lib. 1. *De Clericis*, c. 26). Ex his autem sequitur eiusmodi ius magis esse inviolabile quam sit ius proprietatis quod convenit cuilibet alteri consociationi; confunditur siquidem cum ipso iure Christi, cuius Ecclesia corpus est et regnum. Apposite Suarez. " Ex vi talis institutionis (factae a Christo) Ecclesia capax est ad acquirendum bona tam immobilia quam mobilia, quae ad solum Dei cultum vel pietatis opera sint destinata. Non enim habet Ecclesia hanc capacitatem seu potestatem ab imperatoribus aut ab hominibus, sed intrinsece et ex natura rei illam habet, eo ipso quod est hominum mortalium congregatio habens specialem unitatem et vinculum ex Christi institutione... Ex quo ulterius colligimus, ab eadem Ecclesiae institutione, prout a Christo facta est, intrinsece oriri, ut haec bona, quae Ecclesiae traduntur vel acquiruntur, Christo tamquam principali Domino acquirantur; quia non acquiruntur Ecclesiae, nisi ut corpori mystico, cuius principale caput est Christus. Et ideo licet in Ecclesia sit potestas dispensandi haec bona, illa tamen est ministerialis, a Christo descendens et in Pastoribus Ecclesiae praecipue residet, quia illi sunt dispensatores mysteriorum et bonorum Christi in terris. „ (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 4. c. 21. n. 4.)

in Ecclesia quam viceversa. Ecclesia enim a Christo Domino instituta, utpote *catholica*, sive per universum orbem diffusa, gentes omnes invitat atque ad se vocat: hae vero, quum illi vocationi obtemperant, in ipsam intrant, ut flumina in mare.

Urgebis. Ecclesia eget brachio saeculari ad urgendam executionem suarum legum. Id autem videtur excludi a ratione perfectae societatis.

Respondeo. *Dist. mai.;* quasi auxilio eiusdem generis ac est finis quem per se spectat, *neg.;* quasi auxilio generis diversi, *subdist.;* quemadmodum superior quandoque iuvari eget ab inferiori, *conc.;* quemadmodum vicissim inferior iuvari eget a superiore, *neg. Contradist. min.;* si agatur de societate quae alterius auxilio eget eiusdem generis, ab eaque exhibendo tamquam a superiore, *conc.;* secus, *neg.*

Concedimus quidem, saepenumero opus esse vi materiali exhibenda a civili magistratu ad perfringendam audaciam eorum, qui dociles aures Ecclesiae praescriptionibus adhibere nolunt. Talis enim coercitio materialis exigitur a natura hominis, utpote anima et corpore coalescente. Hoc tamen non impedit, quominus Ecclesia subsistat in ratione verae et perfectae societatis, duplici de causa. Prior est, quia talis coercitio non est medium per se ordinatum ad consecutionem finis quem Ecclesia respicit, adeoque eiusdem generis ac ipse, ordinis scilicet spiritualis et supernaturalis; sed per accidens ei opitulatur, quasi removens prohibens. Ad rationem autem perfectae societatis non exigitur, ut ipsa ex se et in se habeat istiusmodi adiumenta. Societas quoque politica maxime indiget salutari actione Ecclesiae pro conveniente tutela sui ordinis, nec propterea desinit esse perfecta societas in suo genere: auxilium enim quod ex salutari actione Ecclesiae recipit, est alterius omnino generis sive ordinis ac est finis quem per se societas politica spectat. Altera causa est, quia, ut ante ostendimus, civitas ex divina ordinatione subordinatur ecclesiasticae potestati respectu finis altioris sive aeternae vitae: ad quam subordinationem spectat officium, quo ipsa adstringitur, suppedi-

tandi praesidium materiale quo ecclesiastica potestas eget ad urgendam executionem suarum legum. Egere autem auxilio brachii saecularis hoc modo, nihil admodum derogat de ratione perfectae societatis, qualis est Ecclesia. Hoc pacto B. Thomas solvit consimilem difficultatem quam ipse sibi proponit contra subordinationem, quam docet existere debere inter Philosophiam naturalem et sacram Theologiam. " Dicendum quod haec scientia (Theologia) accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur ministrantibus, et civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur ad ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. " (*Summa th.* 1. p. q. 1. a. 5. ad 2.)

595. ***Obiectio II.*** Exposita concordia et subordinatio potestatis politicae respectu ecclesiasticae saepenumero sperari non potest, puta apud gentes infideles, vel ubi dominantur sectae haereticae aut schismaticae. Tum vero non aliud superest nisi ut Ecclesia a politico Statu separetur.

Respondeo. *Transmisso antecedente, dist. consequens.;* et hoc ostendit eiusmodi separationem esse per se dignam quae probetur, *neg.;* et hoc ostendit, eam quandoque tolerari posse ad maius malum avertendum, apertae scilicet oppressionis Ecclesiae sub politica tyrannide, *conc.*

Transmissum est antecedens, quia nihil prohibet, quominus etiam cum gentibus infidelibus, haereticis, aut schismaticis existat ille concordiae modus, quem paulo ante indicavimus verbis Leonis XIII, per solemnes scilicet eas conventiones, quae vulgo *Concordata* appellantur. Ceterum, quidquid sit de hac re, impossibilitas

concordiae et subordinationis potestatis civilis respectu ecclesiasticae, quae apud eiusmodi gentes quandoque existit, est plane per accidens: quandoquidem, supposita revelatione humano generi facta, omnes omnino, sive ut individui sive ut membra civitatis, tenentur eam amplecti ac iuxta ipsius praescripta cultum Deo debitum exhibere. In his propterea rerum adiunctis separatio Status ab Ecclesia non evadit quidquam de se probatu dignum, sed solum tolerari potest eo tolerantiae modo quem suo loco exposuimus [549]. Confer etiam quae dicta sunt [206, seqq.].

Instabis. Magistratus politicus, etiam apud gentes christianas, versatur in eadem conditione ac foret in statu naturali. Atqui tunc minime subordinaretur altiori potestati in rebus ad divinum cultum spectantibus. Ergo similis quoque independentia asseri debet, etiam supposita institutione Ecclesiae.

Respondeo. *Nego maiorem.* Quemadmodum, respectu divini cultus, alio et alio modo se habet ratio naturalis, si talis cultus supponatur divina revelatione determinatus, quam si ad sola principia synderesis exigi deberet; sic etiam magistratus politicus, supposita Ecclesiae institutione, aliter se habet in his quae ad Deum pertinent, quam se haberet, si Deus Ecclesiam minime instituisset. Quocirca Suarez loquens de potestate iurisdictionis spiritualis pro statu purae naturae, haec observat. " Talis potestas neque a Deo specialiter data est in illo statu, ut per se notum est, nec ex iure naturali potest hominibus convenire, quia potestas gubernativa humana non transcendit ordinem humanum, et principaliter instituitur ad ordinandum homines ad invicem, ita ut licet curam etiam habere possit divini cultus, semper in modo ac determinatione illius respiciat commune bonum reipublicae humanae, ut dixit D. Thomas 1. 2ae q. 99. a. 3. Quapropter non recte fit comparatio inter legem naturae et gratiae. Quia in lege naturae omnis potestas gubernativa sub temporali sufficienter comprehenderetur: nam illa eadem posset disponere de iis, quae pertinent ad cultum Dei, prout expediret communi bono humanae reipublicae: secus vero

est in lege gratiae, quae est lex divina, quae principaliter ordinat homines ad Deum, et bonum ipsius reipublicae refert ad amicitiam hominum cum Deo. Ideoque sacerdotalis potestas in hac Lege spiritualis est et altioris ordinis, et non potest esse ab ipsis hominibus vel eorum communitate, sed ab ipsomet Christo manare debuit, sicut de facto manavit. „ (*Defensio Fidei Catholicae*, lib. 3. c. 9. n. 3.)

Instabis denuo. Magistratui politico videtur saltem per se inesse ius quod vocant *Placeti regii*. Secus enim periculum foret, ne ecclesiastica potestas quidquam imperaret civili bono nocivum.

Respondeo. *Nego instantiam*, quippe quae manifeste adversatur assertae independentiae ecclesiasticae potestatis. Probatio addita nihil admodum evincit, quia consimili ratiocinatione exigi posset *Placetum pontificium*, immo *Placetum* etiam *domesticum* respectu legum et ordinationum civilis magistratus, ne scilicet ipse imperare posset quidquam nocivum religioni aut ordini domestico. Si forte quandoque fiat, ut lex quaepiam ecclesiastica propter particulares quasdam circumstantias contineat aliquid nocivum bono civili, potest optime civilis auctoritas postulatione uti apud Episcopos aut Pontificem, qui procul dubio maxima cum indulgentia temperamenta afferent, quaecumque expedient pro diversa conditione personarum et locorum. Longe consultius pro communi reipublicae bono agerent politici, si remotis istiusmodi *Placetis* aliisque consimilibus impedimentis quae Ecclesiae libertatem illaqueant, omnem operam admoverent ad salutiferam Ecclesiae actionem expeditiorem reddendam. Tum profecto non solum periculum nullum immineret communi civitatis paci et tranquillitati ex parte Ecclesiae, sed mirum quantum eius vera et solida felicitas promoveretur et amplificaretur. Egregie Augustinus. *Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, qualem doctrina Christi esse milites iussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci red-*

ditores et exactores, quales esse praecipit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae, immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae. (Epist. 138. al. 5. *ad Marcellinum*, c. 2. n. 15.)

Elenchus alphabeticus

sive brevis complexio rerum praecipuarum quae utroque volumine continentur.

NB. Citantur numeri marginales tantum.

A

Acceptatio. Utrum nulla iura seu dominia adquirantur, nisi acceptentur 352. — An acceptatio populi requiratur ad valorem legis 484.

Acediae vitium in quo proprie consistat 81, *III nota.*

Actus humanus. Definitio 1, 2. An sit idem ac actus moralis, *ibid.* — Actus voluntatis interior, vel exterior 74, *II.* — Obiectum et circumstantiae actuum humanorum 70 sqq. — Eorum specifica distinctio 74. — Utrum unus idemque actus possit esse in multiplici specie boni vel mali moralis 75. — Utrum idem actus possit esse partim bonus, partim malus moraliter *ibid.* — Utrum bonitas vel malitia actus imperantis alia sit a bonitate vel malitia actus imperati 76. — Actus indifferentes in genere morum qui dicantur 77. — Sententia Aquinatis exponitur et vindicatur 79 sqq. — Quando intentio finis dicatur indifferens in genere morum 81, *I.*

Administrativa potestas. Ad quam functionem auctoritatis socialis revocetur 532.

Adoratio. Est actus religionis naturali lege praeceptus 259, *I.*

Adulterium. Eius propria malitia et iniquitas 391, *I.*

Aequalitas. Quomodo intelligenda quoad homines, invicem comparatos, secundum principia iuris naturalis 343.

Aequivocatio. Cf. **Restrictio.**

Aestimatio recta. Integralis pars prudentiae 87.

Affabilitas. Potentialis pars iustitiae 297 *nota.*

Aggressio. Cf. **Defensio.**

S. Alphonsus de Ligorio. Eius sententia in quaestione de probabilismo 169, 171 — de potestate principum saecularium in matrimonium infidelium 384 *nota.*

Ambitio. Vitium situm in inordinato appetitu honoris 269, *I.*

Amicitia. Quid sit, quasve postulet conditiones 297. — Verae amicitiae fundamentum 298 — fructus sive opera 299.

Amor. Differt a dilectione 250, ab amicitia 297. — Amor concupiscentiae et benevolentiae 257, 298. — Ordo amoris est generalis rectitudo omnium virtutum 278 *nota*.

Amor erga Deum Cf. **Caritas.**

Amor erga alios. Lege naturali praecipitur tamquam generalis formula officiorum uniuscuiusque erga alios 277, 278. — Ad inimicos se extendere debet 279. — Eius ordo in benefaciendo 296. Cf. **Beneficentia, Bonum commune, Iustitia, Patria.**

Amor sui. Potest esse ordinatus et inordinatus 95, *II.* — Amor sui ordinatus est generalis quasi formula officiorum uniuscuiusque erga seipsum 262.

Appetitus naturalis 34 — innatus, elicitus *ibid.* — Differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis 81, *III.* — An inordinatio concupiscibilis sit turpior et periculosior quam inordinatio irascibilis appetitus 95, *III.* Naturalis appetitus beatitudinis cf. **Beatitudo.**

Aristoteles. Eius doctrina de triplici statu vitae vitiosae 91, *III.* de homine virtute destituto 215, *III* — de naturali sociabilitate hominis 215, *IV* — de iure gentium 219 *nota* — de amicitia 297 sqq. — de natura et interna turpitudine mendacii 306 — de conceptu familiae sive domesticae societatis 214, *III* — de dominio proprietatis 320 *nota*, 322 — de contemplatione veritatis 368 *nota*, de natura et fine civitatis 409, 510, *I* — de optima forma regiminis 464 — de demagogis 465.

Associatio. An et quale ius competat civibus ad minora consortia ineunda distincta a generali vinculo civitatis quo adstringuntur 523. — Triplex habitudo civilis auctoritatis respectu talium associationum 522. — Eius munus et officium in hac parte *ibid.* — Coetus religiosi 524 sqq.

Auctoritas. Quid hoc nomine generatim intelligatur et in quo differat a dominio proprietatis 309, 453 *nota*. — Ius auctoritatis non est idem ac ius ad auctoritatem 453, 470. — Utrum auctoritas possit iniuste possideri *ibid.* Auctoritas paterna 394. — Auctoritas maritalis 391, *II.* — Auctoritas herilis 402. — Auctoritas propria capitisfamilias, qua talis 397. — Auctoritas civilis eiusque finis 433, 434, 476.

Auctoritatis civilis origo. Duplex modus quo considerari debet 434, *II.* — Naturalis necessitas huius auctoritatis, non conditionata tantum, sed absoluta 432, 442. — In genere propterea et secundum se considerata, non humana conventione sed ipsa lege naturali existit, atque a Deo est immediate ut auctore naturae 435 sqq. — Sententia quae tenet, multitudinem seu populum in quavis exoriente societate esse subiectum cui natura prius insit politica auctoritas, acceptari non debet, siquidem parum admodum secum ipsa

cohaeret 446 sqq. — Haec sententia perperam appellaretur doctrina *Christianae antiquitatis* 458, 459, 460. — Contra, dicendum est, eiusmodi auctoritatem, in ortu diversarum civilium societatum, multiplici titulo concretam fieri et in individuo determinari, etiamsi a populo minime conferatur vel alienetur 452 sqq. Quibus modis suprema auctoritas ex uno in aliud subiectum transferatur 468. — Quid sentiendum de usurpatore 470, 471.

Auctoritatis civilis exercitium. Finis politicae potestatis 476. — Munera tria eiusdem 477. — Utrum coactiva potestas a triplici recensito munere distinguatur 479, *I.* — Utrum ius constituens spectet ad exercitium politicae potestatis 479, *II.* — Tractatur quaestio de separatione triplicis recensitae functionis 480 sqq. — Munus legiferae potestatis 483 sqq. — iudicialis 527 sqq. — executivae 531 sqq. — Cf. **Lex civilis, Iudex, Executiva potestas.**

Avaritia. Quo sensu dicatur principium omnium peccatorum 93.

B

Barbarae nationes. Utrum iure an iniuria Europaei occupaverint sibique subiecerint barbaras nationes Asiae et Americae 558. — Bulla *Inter caetera* Alexandri VI, *ibid. nota.*

Beatitudo. Eius notio, possibilitas et existentia 10 sqq. — Considerata in communi, vel in particulari 15. — Beatitudo naturalis, supernaturalis 30. — Subordinatio humanae beatitudinis ad finem totius creationis 14, 27. — Beatitudinis obiectum 16 sqq. — essentia 29. — An tantum propter se sit expetibilis 22. — Qualis cognitio Dei sit de ratione beatitudinis naturalis 30. — Num perpetuitas sit de essentia et communi ratione beatitudinis 31. — Destinatio hominis in hac vita mortali 32. — An iterata unio cum corpore ad statum futurae beatitatis pertinere dicenda sit 33. — De naturali appetitu beatitudinis 34 sqq.

Bellarminus. Eius sententia de iure gentium immutabili 220, *III;* de naturali indissolubilitate matrimonii 376 — de origine et subiecto politicae auctoritatis 441, 444 — de monarchia temperata 462.

Bellum. Definitio 565. — Discrimen belli defensivi ab offensivo 566. — Belli iustitia eiusque conditiones 567, 568. — Causae iniustae bellandi 569. — De iustitia belli ad delictum puniendum 570. Quae servanda in modo gerendi bellum 571. — De bello causa religionis suscepto 578. Cf. **Interventio.**

Beneficentia. Eius officium 295; ordo 296. — Discrimen inter officium beneficentiae individualis et nationalis 554, 557.

Beneficium. Differt a merito 101, *III.* — Eius recompensatio est officium grati animi cf. **Gratia seu gratitudo.**

Bilateralis contractus. Potest esse gratuitus et onerosus 358, *II, III.*

Bonum. Ratio boni absolute spe-

ctati est proprium et per se motivum voluntatis 21, *II;* 36. — Bonum verum et apparens 9. — Habet rationem finis 6. — Bonum proprium hominis 61. — Axioma primum in ratione practica est illud: *Bonum est faciendum, malumque vitandum* 128.

Bonum commune. Amor proprius ei oppositus 95 *nota.* — Est intrinsecus ac generalis finis cuiusque legis 105. — Deus O. M. commune bonum omnium creaturarum 21, 24, 251 *nota*, 257 *nota.* — An bonum commune semper praeferri debeat bono privato 238, 369 fin. — An proprium munus cuiusque auctoritatis sit ordinare ad bonum commune 397. Qua ratione bonum commune proxime et per se a civitate intendatur 410 sqq. — Amor boni communis quo cives omnes permoveri debent 535. — Procuratio boni communis qualis et quanta sit oportet in membris cuiusque civitatis 538.

Bonum honestum quid proprie dicatur 81, *III.* — An bonum honestum et bonum morale differant nec ne quidpiam 62. — Utrum, ut honeste quis operetur, ipsa formalis ratio honestatis debeat esse motivum quod ex parte obiecti ad appetendum moveat 81, *III.*

Bonum morale. Bonum et malum morale quid dicatur 55. — Quo sensu accipiatur comparate ad naturam rationalem complete spectatam 56. — Utrum bonitas moralis in actibus humanis habeatur solum ab extrinseco praecepto seu prohibitione, an etiam secundum naturalem ordinem 59. Quo sensu moralis bonitas consistere dicatur in congruentia cum natura rationali, qua tali 61. — Fundamentum ultimum bonitatis moralis 63. — Errores multiplices de bono morali 64 sqq. — Quo pacto dependeat ex obiecto et circumstantiis 71 sqq. — Utrum formale discrimen inter bonum et malum in moribus dependeat ab aeterna Dei lege 60, 133, 141. — An et quae distinctio probari possit inter formalem rationem boni moralis, et formalem rationem iuris seu iusti 190 sqq.

Bruta animalia. Possunt esse materia, non tamen subiectum aut terminus ullius iuris vel officii 183, 184.

C

Caelibatus, virtutis amore susceptus, praestantior est matrimonio 368, 369.

Cardinales virtutes. Quae et quare sic vocentur: quot partes in singulis distinguantur 87. Cf. **Virtus.**

Caritas erga Deum est dilectio appretiative summa ac naturali lege praecepta 250, 251. — An et quo pacto in ea concupiscentiae amor distinguatur ab amore benevolo sive amicitiae 257.

Cautio. Integralis pars prudentiae 87.

Centralismus. Non est probandus 531 *nota.*

Certitudo qualis sit quae in materia morali locum habet 172, *I.* — Iudicium conscientiae an

et qua ratione certum esse debeat 173, *II.*

Cicero. Eius doctrina de interna bonitate vel malitia actuum humanorum 67 — de lege naturali 119 — de obligatione morali 129 *nota.*

Circumspectio. Integralis pars prudentiae 87.

Circumstantiae. Quae dicantur circumstantiae actuum humanorum 72. — An actio humana sit bona vel mala moraliter ratione circumstantiarum 73. — Circumstantiae specificantes, aggravantes, minuentes 74.

Civitas seu civilis societas. Eius descriptio ex doctrina Aristotelis et Aquinatis 409. — Finis proximus ad quem ex naturae instituto per se ordinatur 412. — Tres errorum classes de fine civitatis 413. Amplitudo et limites civilis activitatis 414, 415. — Quae sit censenda causa per se civitatem efficiens 416 sqq. — An civitas dicenda sit societas mediate an immediate naturalis 422. — An futura fuisset in statu innocentiae 212 *nota*, 423. — Civitatis organismus: quae eius causa quasi materialis et formalis 427 sqq. — Diversae formae regiminis quas induere potest 461 sqq. — Quae forma regiminis praestantior, quae contra deterior 465. — An et qua ratione constituta forma regiminis mutari queat 467. — Iudicium de regimine parlamentario 482.

Coactio physica et moralis 48. Vis coactiva iuris 227 sqq. — Vis coactiva publicae auctoritatis 479. — Coactio circa scholas 516. sqq. — Coactio ad munera publica gerenda 538. — Coactio adhibita ad religionem diffundendam vel propugnandam 578.

Cognatio. Quousque matrimonium dirimat solo iure naturali 383.

Collisio. Collisio iurium et officiorum quo pacto intelligenda 237. — Undenam diiudicetur, in casu collisionis, utrum ius alteri praevaleat 238.

Communismus. Eius placita 317. Refellitur 320 sqq. — Quae bonorum communio sit in intentione naturae 331. — Quo sensu bona materialia dicantur negative communia 315, *II;* 333.

Concupiscentia stricte et latius accepta, antecedens et consequens 51. — Quibus de causis iudicium rationis obtenebret 52. Utrum quidquam de ratione voluntarii vel meriti diminuat 52, 102.

Coniuges, coniugium. Cf. **Matrimonium.**

Conscientia. Definitio conscientiae moralis, eiusque officium 163. Conscientia recta, erronea 164, *III.* — Regulae practicae de conscientia 166. — Utrum obliget quoties non habetur nisi probabilis cognitio legis seu praecepti 167 sqq.

Consensus. Expressus, tacitus, interpretativus; explicitus, implicitus 46. — An requiratur pro adquisitione iuris cuiuslibet 352. Consensus in contractu 355. — Consensus ut causa matrimonium efficiens 381 — ut causa efficiens civitatem 418 sqq. — An et qualis consensus principis requiratur ut

consuetudo vim legis habere possit 492, *III.* — Utrum, sine proprio consensu, quis alteri subdi queat 394, 402, 406, 443 sqq.

Consilium. An datum a privato eamdem vim habeat ac si detur a superiore 488 *nota.* — Consilia Evangelica cf. **Caelibatus, Religiosae familiae.**

Constantia. An sit specialis virtus 359 *nota.* — An propositum non servare sit peccatum constantiae oppositum *ibid.*

Constituens ius. An spectet ad proprium munus auctoritatis 479, *II.*

Consuetudo. Quid generatim significet 2. — Quid sentiendum de iure consuetudinario *Scholae Historicae* 202 sqq. — An dari possit consuetudo quae vim habeat obligandi, non tamen immediate neque ex lege naturali neque ex magistratu ecclesiastico aut civili 216 sqq. — Ipsius definitio ut vim legis habet 492. — Quas conditiones expostulet ut vim legis habere possit *ibid.* — Utrum consuetudo vim habere possit abrogandi quamcumque legem positivam humanam *ibid.*

Contractus. Cf. **Pactum.**

Contumelia. Opponitur iustitiae commutativae ac proxime profluit ex ira 283, *II.*

Corpus. An corporis resurrectio sit debita naturali statui beatitudinis 33. — Cura proprii corporis quae naturali lege praecipitur 271. — Occisio corporis quando volita, quando permissa 274. — Corporis castigatio 271. — Corporis mutilatio an aliquando licita 275, *III.* Cf. **Occisio, Suicidium.**

Credere. Officium credendi erga Deum revelantem 247. Cf. **Fides.**

Cultus. Cf. **Religio, Libertas.**

D

Defensio privata naturali iure conceditur 288. — Quibus conditionibus cohonestari debeat 287. Qui iuste se defendit, mortem aggressoris neque intendit neque eligit, sed permittit tantum 287 *nota.* — De cruenta defensione bonorum vita inferiorum 289. — Duellum non est defensio, sed aggressio 291. Cf. **Vindicatio.**

Delectatio. Quid sit 17. — An appetatur propter aliud 19. — An spectet ad essentiam beatitudinis 29. — An liceat operari non solum cum delectatione, verum etiam ex delectatione 81, *II.*

Democratia. An et qua ratione gubernium democraticum sit possibile 463.

Desiderium. An in substantiis intellectualibus detur aliquod naturale desiderium videndi Deum per essentiam 40. — Praesupponitur quidem a spe, haec tamen est actus ab eo distinctus 256. — An desiderare praesentiam boni amati sit alienum a perfecto amore eiusdem boni 257, 299.

Desperatio. Nullum existit peccatum periculosius peccato desperationis 249.

Detractio. Opponitur iustitiae commutativae 283, *III.*

Deus essentiale obiectum beatitudinis ac finis simpliciter ultimus actionum humanarum 24 sqq. — Totius ordinis moralis fundamentum ultimum, supremus

legislator, ac iustissimus remunerator et vindex 63, 104 sqq. — Immediatus institutor vinculi maritalis 365 sqq. — civitatis 416 sqq. — politici principatus 475 sqq. — Supernaturalis divina revelatio atque Ecclesiae institutio 247 sqq., 586 sqq.

Dilectio. Utrum sit idem ac amor 250. — Cf. **Amor, Amicitia.**

Dispensatio in voto 159, *III.* — Quo sensu dicatur cadere in praecepta legis naturae 159, 375 *nota.* Dispensatio in vinculo maritali 375, 379. — Dispensatio in lege humana 491.

Divortium perfectum, imperfectum 376. — Perfectum nulla potestate humana seu naturali sanciri potest 377, 378. — Divortium divina auctoritate peractum 379.

Docilitas. Integralis pars prudentiae 87.

Dominium. Quid sit proprie ac formaliter 311 *nota.* — Dominium proprietatis et iurisdictionis quomodo differant 309. — Quale dominium futurum fuisset in statu innocentiae 330 *nota*, 432. — Utrum dominium proprietatis sit aliquando *titulus* ad habendum dominium iurisdictionis 453. — Dominium altum 315, *III;* 533.

Dominium proprietatis. Eius definitio 311. — Eius obiectum 312. Dominium plenum, directum, utile 313. — Utrum in rebus, quae unico usu proprio consumuntur, separari possit dominium ab usu licito earumdem 314. — Dominium individuale, et commune 315. — An et quo iure divisio dominiorum in res exteriores et materiales sit introducta 317 sqq. — Huius divisionis tituli originarii et derivativi 332 sqq.

Donatio est contractus gratuitus unilateralis 358. — Donatio *causa mortis* eiusque distinctio a testamento 347.

Dubium speculativum et practicum 166 *nota.* — Quis sit genuinus sensus illius pronuntiati: *Lex dubia non obligat* 172. — Dubium practicum quo pacto deponi possit 166, *IV.*

Duellum. Definitio 290. — Eius iniquitas 290 sqq.

E

Ecclesia. Eius organismus adumbratur 587. — Est perfecta societas plane distincta a politica 589. — Independentia ecclesiasticae potestatis a civili imperio 590. — Error de Statu separando ab Ecclesia 591 sqq. — Nativum ius proprietatis adquirendae quod convenit Ecclesiae 594 *nota.* — De bello ab Ecclesia indicto contra Mahumedanos mediae aetatis in Palaestina 577. — Doctrina Ecclesiae de proprietate 319 — de matrimonio 371, 372, 376, *III;* 384 *nota;* 389 — de natura et origine civilis auctoritatis 429, 437, 460 — de naturali debito cultus socialis 501 — de docendi iure 512 — de religiosis ordinibus 524 sqq. — de libertate humana 542 sqq. — de non interventu 572.

Educatio prolis spectat ad finem principalem matrimonii 364, 365. — Obligatio parentum in educatione liberorum 392. — Non est officium iustitiae commutativae 398. — Inest tamen paren-

tibus congenitum et strictum ius ut ea in re suis liberis ipsi prospiciant 393 — nec sine manifesta iuris naturalis violatione ad scholas sive privatas sive publicas suos liberos mittere cogerentur 517 sqq. — Impia opinio Rousseavii quoad educationem liberorum 393, *II.* — Possunt filii aliis tradi ut instituantur, modo id fiat nomine et delegatione parentum *ibid.*, *III.*

Electio status matrimonii et caelibatus iure naturae posita est in libera electione uniuscuiusque, neque in hac re filii pendent ex parentibus 367 sqq., 387, *I;* 395, *III.* — Quomodo suprema auctoritas obtineatur vel transmittatur per electionem 445, *I;* 460 fin., 468, *II.*

Empirismus materialis, spiritualis; utriusque falsitas 64, 65, 66.

Epicheia. Quid sit et quando liceat 529, *III.*

Error vincibilis, invincibilis 49, 164. — Utrum et quo pacto per conscientiam erroneam quis obligetur 165. — Naturale officium vitandi errorem 263, 264. — Decipere alios quandonam iustitiae opponatur 281, 303. — Error naturale impedimentum matrimonii 383. — Error quoad religionem 247, 248, 261, 510, *IV.*

Ethica. Undenam talis appellatio in hanc Philosophiae partem derivata 2. — Eius definitio 3. — An sit scientia distincta a Iure Naturali *ibid.*

Eubulia. Potentialis pars prudentiae 87.

Eutrapelia. Virtus specialis: eius munus quoad opera ludicra 81 *fin.*

Executiva potestas est pars socialis auctoritatis 477, 478. — Ipsius munus ac dotes propriae 531.

F

Fama. Cf. **Honor.**

Familia per se naturaliter ordinatur ad Civitatem, ut pars ad totum 211, 213. — Est societas naturalis per se profluens ex vinculo maritali 313, 365. — Propria auctoritas qua regitur 397. — Quomodo naturaliter excrescat et in perfectam societatem commutetur 421, 455. — Officia domestica 391 sqq. Cf. **Matrimonium.**

Falsiloquium an distinguatur a mendacio 305, 306.

Famulus. Cf. **Servus.**

Feudum. Ius antiquum feudale 533 *nota.*

Fidelitas. Cf. **Veritas.**

Fides erga Deum. Virtus theologica 84, 85. — Naturale officium huius virtutis erga Deum revelantem 247. — De obligatione revelationis inquirendae, si nondum agnoscatur 248. — Quibus indiciis divina revelatio cum certitudine agnoscatur 255. — Naturale officium civitatis in hac parte 508, 509.

Filiifamilias iure naturae succedunt parentibus ab intestato 351. — Non sunt comproprietarii bonorum quae ad parentes spectant *ibid. nota.* Cf. **Familia, Educatio, Pietas.**

Finis in quo proprie consistat, praesertim ultimus 6. — Finis *cui*, finis *cuius gratia* 6, 23. — Habitudo finis ad propriam cu-

iusque perfectionem 8. — Undenam dignoscatur 9. — Finis ultimus vitae humanae 7, 11. — Quomodo a fine dependet bonitas vel malitia actuum humanorum 75. — Cf. **Beatitudo, Bonum.**

Foedus. Eius definitio ut est pactio internationalis 559. — Diversa genera foederum 560. — Eorumdem forma: cautelae observandae 561. — Obligatio quam inducunt: quando dissolvatur 562. An exceptio metus iniuste incussi censeatur causa legitima ad inita foedera solvenda 563.

Fornicatio per se opponitur naturali fini generationis humanae 376, *II.*

Fortitudo. Virtus cardinalis 84. Eius partes integrantes 266, *III.* Suicidium non est actus fortitudinis 276, *III.*

Furtum opponitur iustitiae commutativae 284. — Quo criterio diiudicetur eius gravitas 378.

G

Generatio una cum educatione est finis primarius a natura intentus in matrimonio 265. — Est proprius et proximus titulus patriae potestatis 394 — ac pietatis filialis 396.

Gens. Sensus iuridicus huius vocis 550. Cf. **Ius gentium, internationale.**

Gloria nequit constituere obiectum beatitudinis aut ultimum finem actionum humanarum 16. Gloria inanis seu vana 269, *III.* An et qua ratione honeste appetatur 269, *IV.* Cf. **Ambitio, Honor, Superbia.**

Gloria divina est finis absolute ultimus totius creationis 7. — Quomodo resplendeat in beatitudine creaturarum rationalium 24. — Divina gloria ut est bonum quoddam Dei, et beatitudo ut est summa perfectio creaturae rationalis, mutuo includuntur invicem et constituunt unum eumdemque finem cuius gratia talis creatura a Deo est condita 27, *I.* — Quo pacto Deus gloriam suam in molitione rerum intendat voluntate antecedente, eaque absoluta et efficaci, *ibid.* — Societas humana, qua talis, per se etiam in divinam gloriam ordinatur 504.

Gnome. Potentialis pars prudentiae 87.

Gratia seu gratitudo. Quid proprie sit 300. — Est potentialis pars iustitiae 180, *III.* — Tria officia grati animi 301. — Gratiarum actio Deo debita 259, *III.*

Gratuitus contractus. Potest esse unilateralis et bilateralis 358, *II, III.*

H

Habitus moraliter boni 82. — Moraliter mali 91. — Habitus naturalis synderesis 161. — An meritum vel demeritum operis boni vel pravi augeatur ex habitu 103. Voluntarium habituale 43. Cf. **Synderesis, Virtus, Vitium.**

Haereditas an et qua ratione spectet ad ius naturale 350 sqq. Haereditas vacans 311 *nota*, 352. De veteri iure primogeniturae 353. De transmissione supremi principatus per haereditatem 468. *I.*

Heineccius. Eius opinio de men-

dacio et falsiloquio 305 — de religioso cultu a civitate servando 503 — de foedere pacis irrescindibili, ut ut iniuste extorto 563 — de bello suscepto ad delictum puniendum 570 — de bello quod Christiani mediae aetatis moverunt adversus Mahumedanos in Palaestina 578 — de iure principum saecularium in sacra 588 *nota*.

Homicidium. Definitio 293, *I;* 498, *I.* — Eius gravitas 285.

Honor. Eius propria ratio, causa et terminus 268. — Quo sensu dicatur esse praemium virtutis *ibid.* Differt a laude et gloria *ibid.* — Officia hominis quoad honorem 269. — De cruenta honoris defensione 289.

Humilitas. Potentialis pars temperantiae 269 *fin. nota*.

I

Iactantia qua ratione opponatur veritati morali 302 *nota*.

Ignorantia iuris et facti, vincibilis et invincibilis 49. — Quo pacto voluntarium tollat vel minuat 50. — An et qualis ignorantia contingere possit in humana mente respectu legis naturalis 164.

Impedimenta matrimonii. Quae sic dicantur 382. — Quae impedimenta matrimonium dirimant, solo inspecto iure naturali 383. Tractatur quaestio de impedimentis matrimonium dirimentibus iure positivo, civili praesertim 384 sqq.

Imperium, imperare. Actus imperatus a voluntate 74, *II.* — An bonitas et malitia actus imperantis alia sit a bonitate vel malitia actus imperati 76. — Quale sit oportet imperium voluntatis in ceteras animi vires 266. — Summum imperium seu Maiestas 434, *III;* 441. — Officia imperantium 539.

Impudicitia. Vitium capitale 92; maximae adhaerentiae 94 — turpius ac periculosius quam ira 95, *III.*

Inconstantia. Quale vitium 359 *nota*.

Indifferens. Actus morales in sua specie indifferentes 77. — Num tales esse queant in individuo 79. An ipsa intentio finis possit esse in sua specie indifferens quoad bonitatem et malitiam moralem 81, *I.*

Indifferentismus in materia religionis 261. — Indifferentismus politicus 500.

Inimicus. Debentur ei communia humanitatis officia secundum propriam eius conditionem 279. Cf. **Amor erga alios.**

Iniuria. Definitio; in quo differt a nocumento et offensa 228. — An scienti et volenti iniuria fieri possit *ibid.* — Iniuriae illatae recompensatio 229. — Iniuria in fieri et in facto esse 230. — Diversa capita iniuriarum 281 sqq.

Innocens. Innocentem directe occidere nunquam licet 571 *nota*. Clades innocentium occasione belli quomodo excusetur 567. — Utrum tutela innocentium in extera natione iustam praebeat interveniendi causam 576.

Intellectus. Debita cognitione veri ex naturali lege perficiendus 263. — Eius ignorantia et error

culpae saepe merito tribuuntur 267, *I.* — Praestantia et iucunditas quae inest in contemplatione veri 368 *nota.*

Intentio. An humana voluntas beatitudinem vere intendat in omni re sive bona sive mala quam operatur 36. — Intentio actualis, habitualis, interpretativa: actualis formalis, aut virtualis 43. — Intentio finis an possit esse indifferens in genere morum 81, *I.* — An delectatio possit honeste non solum percipi, verum etiam eligi ut medium, immo et intendi tamquam finis 19, 81, *II.* — Quo sensu intentio ferri debeat in bonum honestum, qua tale, ut quis honeste operetur 81, *III.*

Interpretatio legis. Interpretatio comprehensiva, extensiva, restrictiva 529. — Interpretatio authentica *ibid.*

Interventio. Principium de *non interventu* 572. — Causae interventionis illegitimae 573. — Iustitia interventionis violentae in nationem quae opem implorat 574. — Quid si opis non imploretur 575. — Utrum tutela innocentium in extera Natione iustam praebeat interveniendi causam. 576.

Invidia. Vitium capitale 92. — An incrementum alterius Nationis iustam praebere possit bellandi causam 569.

Involuntarium. Involuntarium negative, privative, vel contrarie 47. Simpliciter et secundum quid seu mixtum *ibid.* — Quae eius causae 48 sqq.

Ira. Vitium capitale 92. — Comparatio huius vitii cum incontinentia seu impudicitia cf. **Impudicitia.**

Irritatio. Irritatio voti 159, *III;* contractus 356, *IV.* — An vota emissa a filiisfamilias ante pubertatem possint a parentibus irritari 395, *II.* — Leges irritantes 489.

Iudex. In quo sita sit propria functio iudiciariae potestatis 527. Quotuplici ratione sententia iudicis reddatur illicita 528. — Qualis interpretatio legum iudicibus permittatur 529. — Propriae dotes potestatis iudiciariae 530. — Utrum teneantur iudices in litibus dirimendis ferre sententiam iuxta rationes probabiliores 173 *fin.*

Iudicium quid proprie significet 527. — Iudicium temerarium opponitur iustitiae commutativae, tametsi in actum externum non prodierit 283, *I.*

Iurati. Tribunal iuratorum: an probandum 528.

Ius. Triplex praecipua acceptio huius nominis 181. — Definitio iuris accepti pro morali facultate 182 — eius materia, titulus, subiectum et terminus 183. — An ius feratur quandoque in rem immoralem *ibid.* — Divisio iuris in naturale et positivum 195. — Ius individuale, et sociale 196 — perfectum, et imperfectum 197 — divinum et humanum, congenitum et adquisitum, alienabile et inalienabile 198. — Quomodo ius divinum ab humano distinguatur in terminologia usurpata ab Aquinate 199. — De habitudine iuris ad officium cf. **Officium.**

Ius Gentium prout describitur

in Iure Romano 217. — Tractatur quaestio, utrum censeri debeat simpliciter positivum, an naturale-positivum 218 sqq.

Ius internationale. Quid hac appellatione hodie intelligatur 550. Differt a iure gentium de quo veteres 220. — Est partim naturale, partim positivum 553. — Profluit ex generali amore aliis debito 554. — Iura cuique nationi congenita 555 sqq. — Excluditur ethnarchica societas a quibusdam probata 580 sqq.

Ius positivum. Excluditur sententia eorum qui nullum ius proprii nominis agnoscunt nisi positivum 202 sqq. — Distinctio et mutua connexio inter ius naturale et positivum 206.

Ius sociale. Cf. **Civitas, Societas.**

Iustitia. Cardinalis virtus 87. — Eius notio generica 175. — Quomodo ius se habeat ad iustitiam 184, *I.* — Eius partes subiectivae 176... 178 — potentiales 180 — integrales 200, *I.* — Quo sensu eius medium dicitur esse medium rei 89, *II.* — Utrum iustitiae debitum existere possit in Deo respectu creaturarum 101, *II.* — Quomodo vindicatio ad iustitiam referatur 177, *III;* 230 sqq.

Iustitia commutativa. Quale sit iustum quod ab ea respicitur 176. Utrum vigere possit inter societatem eiusque membra 177 *nota.* — Utrum parentes inter et liberos, virum et uxorem, commutativae iustitiae relatio intersit 398.

Iustitia distributiva. Quid proprie sit et in quo differat a commutativa 177.

Iustitia legalis. Quid importet et cur ita vocetur 178. — Quo sensu dicatur iustitia generalis 179, *I.* Eius discrimen ab obedientia, pietate, et iustitia commutativa 179, *II, III.* — Existit tum in principe tum in subditis, sed diversimode *ibid.* — Ius, quod est proprium obiectum iustitiae legalis, socialem auctoritatem exigit quidem, sed imperite admodum haec duo invicem permiscerentur, vel utrique unum idemque commune subiectum attribueretur *ibid.* — Non sine manifesto errore assereretur, doctrinam de mediata origine auctoritatis civilis a Deo, quam nonnulli tardiores scholastici tenuerunt, esse per se connexam cum recta explicatione obiecti proprii iustitiae legalis 179, *V.* — Vinculum iustitiae legalis est essentialis forma cuiusque societatis perfectae, atque adeo etiam societatis civilis 209, 210, 416. — Non semper est per se effectum, etiam respectu civitatis, a consensu eorum qui tali vinculo sociantur 419 sqq.

Iustum. An idem sit atque ius 181 *nota.*

K

Kantius. Eius doctrina de moralitate 68 sqq. — de iure 189 sqq. — de fine civitatis 413, *II.*

L

Labor specificans est quidem legitimus titulus proprietatis adquirendae, non tamen unicus nec semper requisitus 334, 335, 336.

Legati. Ius legationis 564. — Qua ratione ad ius naturale pertineat *ibid.* — Legatorum officium *ibid.*

Lex. Definitio 105. — Legis effectus et finis 106. — Lex constituit rem praeceptam in specie illius virtutis quam praecipit 107. Generalis divisio legum 108. — Utrum omnis transgressio cuiusque legis sit peccatum 488 *nota*.

Lex aeterna. Eius notio, existentia et proprietates 109 sqq. Duplex modus quo participatur in creaturis 113. — Utrum in eam dispensatio cadat aliquando 114. — Lex aeterna antecedens et consequens 165, *II*. — Utrum in signo priori ad aeternam legem agnosci debeat in Deo verum ius ad eam ferendam 187 *nota*.

Lex civilis. Eius definitio et habitudo ad legem naturalem 483. Notatu digna quoad eius promulgationem 484. — Materia et iustitia legum civilium 414, 415, 485, 486. — Leges tolerantes utrum et qua ratione iustae dicantur 487. — An et qua ratione civiles leges in conscientia obligent 488. — Utrum quandoque obligent etiam cum vitae discrimine 241, 242. — Lex civilis potest esse titulus originarius proprietatis adquirendae 337 — non tamen unicus nec semper requisitus 338. - Leges fundamentales 461. — Leges irritantes 489. — An et quando expediat constitutas leges immutare 491. — Sanctio legum civilium 493. — Qualis debeat esse legislatio politica in materia religionis 506 sqq. — quoad cives erudiendos 511 sqq. — quoad minora consortia quae in civitate formantur 521 sqq. — Cf. **Associatio, Poena, Religio, Schola.**

Lex naturalis. Notio et existentia 115 sqq. — Ipsius materia 123 sqq. — obligatio 129 sqq. — sanctio 143 sqq. — unitas et immutabilitas 156 sqq. — cognoscibilitas 160 sqq., 378. — De habitu legis naturalis ad legem Dei aeternam 122. — Praecepta primaria et secundaria legis naturae: axioma absolute primum 127, 128. — An et qua ratione omnis lex positiva pendeat a naturali 158. — Praecepta absoluta et hypothetica 247.

Liberalismus. Propria ratio liberalismi recentioris: eius origo 543. — Tres liberalismi gradus 546. — Praecipua libertatum capita ex quibus liberalismi systema effloruit 547. — Restrictio quam recensitis libertatibus plerique liberalismi sectatores apponunt adversus Ecclesiam 548. — Discrimen legitimae tolerantiae ab ea quam liberales magnificiunt 549. Utrum liberalismi virus sit per se connexum cum forma gubernii plus minusve democratici 547 *not.*

Libertas. Genuina notio honestae libertatis eiusque concordia cum lege 544, 545. — Unde oriatur discrimen moralis a physica libertate *ibid.* — Libertas opinionis 264, *I* — conscientiae *ibid.*, *II* — legendi *ibid.*, *III*. — Civilis libertas cultuum 505. — Libertas prelì 511 sqq. — Libertas docendi 516 sqq. — Libertas associationum 521 sqq. — Libertas politica 547, *VI*.

Licitum. Utrum idem sit ius ad aliquid faciendum ac posse licite illud efficere 182, 314.

Locutio. Quorsum loquendi facultas a natura concedatur 307, 547.

Lucrum. Cf. **Mutuum**.

Ludus. Quid in eo servandum ex regula honestatis 81 *fin*.

Lugo (Cardinalis). Eius sententia de voluntario virtuali 43 — de discrimine obedientiae a ceteris virtutibus quae sunt ad alterum 107 — de obligatione legis naturalis 130 — de proprio obiecto iustitiae commutativae 176 — de sacrificio 260 — de origine iuris proprietatis in res exteriores ac materiales 324 — de obligatione orta ex proposito 359 *nota* — de mutuo 360, 361 — de criterio quo diiudicari debet gravitas peccatorum 378 — de dominio iurisdictionis fundato in dominio proprietatis 453 — de dominio alto sive eminenti societatis in bona suorum membrorum 533 — de bello offensivo suscepto religionis causa 579 *nota*.

M

Magnanimitas. Quomodo versetur circa honorem et gloriam 269, *IV*.

Maioratus. Cf. **Primogenitura**.

Malum. Cf. **Bonum, Peccatum**.

Manus mortuae. Utrum iure an iniuria talis appellatio usurpetur 526, *III*.

Mater. Patria potestas residet partim in patre et partim in matre 394. — Qua de causa mater vehementiore amoris affectu quam pater feratur in filios 396 *nota*.

Matrimonium. Nominalis ipsius descriptio 364. — Finis in matrimonio intentus a natura 365. — De intrinseca honestate nuptiarum 366. — Iure naturae in cuiusque libera potestate constitutum est, ut vel matrimonium ineat vel ab eo abstineat 367 sqq. — Naturalis unitas et inseparabilitas vinculi coniugalis 370 sqq. — Pluralitas uxorum in lege antiqua 375. — Matrimonii solutio divina auctoritate peracta 379. — De causa matrimonium efficiente 380, 381. — Utrum matrimonium, ut est naturae officium, solo iure naturali et divino regatur 385 sqq. — Mutua coniugum officia 391 sqq. — Potestas maritalis *ibid*. Cf. **Familia**.

Memoria. Integralis pars prudentiae 87.

Mendacium. Eius natura 304, 306. — Propria ipsius malitia 307, 308. — Locutiones amphibologicae *ibid*.

Meritum, demeritum, quid proprie dicatur, quasque postulet conditiones 97. — Quid differat ab impetratione et satisfactione 98. — Undenam augeatur vel minuatur 98, 102, 103. — Meritum apud homines 99 — apud Deum 100, 101, 147 sqq. Cf. **Praemium, Poena**.

Metus quandonam et quale involuntarium causet 54. — An et quo iure matrimonium dirimat 381, 383. — An exceptio metus iniuste incussi censeatur causa legitima ad solvenda foedera a nationibus inita 563. — Cf. **Coactio**.

Miseria. An possibile sit eam appetere 38.

Moderamen inculpatae tutelae. Quid hac locutione significetur in iure 287.

Molina (Ludovicus). Eius sententia de obiecto iustitiae commutativae 177 — de propria ac formali ratione dominii 311 *nota;* de origine iuris proprietatis in res exteriores ac materiales 326 — de iure capitisfamilias in domo independente 455 *nota* — de interventione violenta pro tutela innocentium 577.

Monarchia. Definitio 462. — Monarchia temperata *ibid.* — Utrum sit praestantior forma regiminis 465. — Utrum vitium tyrannici regiminis in sola monarchia inveniri possit *ibid.* — Utrum ex sola voluntate principis possit haec forma mutari 467, *II.* — Utrum monarcha suis legibus teneatur 490.

Monopolium universitarium. Quid hoc nomine intelligatur 511. — Non est ius sed iniusta iuris usurpatio 516, 517 — nullo probabili motivo cohonestanda 518.

Montesquieu. Eius sententia de origine iuris proprietatis 325 — de divisione trium munerum politicae potestatis 480.

Moralis actus quid proprie nominetur 2. — An differat quidquam ab actu humano *ibid.*, 192. Proprietates actus moralis 96. Cf. **Actus humanus.**

Moralis Philosophia. Cf. **Ethica.**

Mutilatio. An mutilatio membrorum licita sit aliquando 275, *III.*

Mutuum. Quae sit propria ratio contractus mutui: eius materia 360. — Utrum pro re mutuata aliquid ultra sortem exigi possit 361. — Utrum dici debeat contractus onerosus, an gratuitus *ibid.* Utrum hac nostra aetate lucrum aliquod, communiter loquendo, ex mutuata pecunia percipere liceat 362.

N

Natio sensu iuridico quid significet 550. — Cf. **Ius internationale.**

Necessitas communis, gravis, extrema 239. — Utrum ratione necessitatis excusetur quispiam ab officio adimplendo quod a lege naturae immediate derivatur 240. Utrum talis excusatio vigeat pro legibus positivis divinis 243. — Utrum possit quisquam ex pacto vel humana lege ad officium aliquod adimplendum sic adstringi, ut hoc urgeat etiam cum vitae discrimine 241.

Negotiorum gestio. Est quasi-contractus obligans ex iustitia 358, *I.*

Nuptiae. Cf. **Matrimonium.**

O

Obedientia. Potentialis pars iustitiae 180, *II.* — In quo proprie differat a ceteris virtutibus quae sunt ad alterum et nominatim a iustitia legali *ibid.*, 107. — Qualis et quanta esse oporteat obedientia principibus debita 541.

Obligatio moralis qua ratione exprimi soleat 129. — Quid proprie sit, formaliter considerata, et quomodo distinguatur a sanctione divinae legis 134, 135, 136. — Eius principium constitutivum, fa-

ctivum, et manifestativum 137. — Quid differat inter obligationem gravem et levem 142. — Quo sensu conscientia dicatur obligare 163, *II.* — Utrum et quo pacto quis per conscientiam erroneam obligetur 165. — An probabilis cognitio legis seu praecepti satis sit ad obligationem inducendam 167 sqq. Cf. **Lex.**

Occisio hominis directa, indirecta 44, 274, 287 *nota.* — Occisio sui 272 sqq. — aggressoris 288, 289 — in duello 290 sqq. — malefactoris 497, 498 — innocentis 567, 571 *nota.*

Occupatio. Qua ratione evadat legitimus titulus proprietatis adquirendae 334, 342. — Utrum iure an iniuria Europaei occupaverint barbaras nationes Asiae et Americae 558. — Bulla Alexandri VI *Inter caetera* ibid. *nota.*

Offensa. Quid sit et in quo differat ab iniuria 228. — Reparatio offensae 229. — Quomodo in actu moraliter malo differant reatus offensae et reatus poenae 135. — Cf. **Peccatum.**

Officium. Quid proprie sit: differt ne quidquam a communi conceptu obligationis 185. — Utrum ius et officium sint mutuo connexa et correlata 186. — Utrum ius praecedat officium, an e converso 187. — Officia iuridica quae dicantur 200, *II*; 294. — Unde diiudicetur officiorum praestantia 201. — Qualis necessitas eximat ab officio 239 sqq. — Officia erga Deum, erga seipsum, erga homines ceteros 200, *III.* — An detur officium aliquod erga bruta animantia 184, *III.* — Quae sint generalia cuiusque officia 245 sqq. officia mutua inter coniuges 391; parentes inter et liberos 392 sqq. inter herum et famulum 402 — civium erga societatem 525 sqq. imperantium 539 — subditorum 540 — internationalia 552 sqq.

Omissio, omittere. Utrum ad vitium acediae pertineat deliberate omittere, ob fugam laboris, opus moraliter quidem bonum sed non praeceptum 81 *fin. nota.*

Operarius. Mutuae relationes inter operarios hodiernos eorumque patronos 403.

Opinandi libertas an et intra quos limites coerceri debeat 264, *I.*

Oratio sive imploratio divini auxilii an sit de lege naturae 259, *II.*

Ordo naturalis. In quo proprie consistat respectu actuum humanorum 57, 79.

P

Pactum. An obligare possit cum vitae discrimine 241. — Quas conditiones postulet ut sit validum 354, 355. — Quid sentiendum de pacto turpi 356, *V.* — Unde oriatur et quamdiu perduret obligatio orta ex pacto 356, 357. — Complura genera pactorum 358. Pactum sociale ad mentem Samuelis Pufendorf 417 — ad mentem J. J. Rousseavii 436 — ad mentem quorumdam scholasticorum 445. — Vox *pactum* quo sensu usurpetur ab Augustino 424, 458. — Pactum internationale. Cf. **Foedus.**

Parentes. Eorum obligatio, ius, et libertas in educatione libero-

rum 392, 517. — Patria potestas eiusque origo 394. — Limites patriae potestatis 395. — Qua de causa parentes plus naturaliter diligant suos liberos quam ab ipsis diligantur 396 *nota*. — Officia liberorum erga parentes 396. — Utrum potestas patrisfamilias, ut est totius familiae caput, sit unum idemque cum potestate maritali et patria ipsiusmet 397. Cf. **Educatio, Mater, Matrimonium.**

Passiones. Refraenandae, sed non extirpandae 267. — Utrum passio adiuncta diminuat aliquid de merito 102. Cf. **Voluntarium, Involuntarium.**

Patria. Amor patrius in quo proprie consistat 536. — Duplex vitium in tali amore cavendum 537.

Pauperes. Utrum distinctio inter pauperes et divites naturali ordini adversetur 343. — Naturalis obligatio quae incumbit divitibus succurrendi pauperibus 331, 344 *fin.*

Pax. Non pax quaerenda ut bellum excitetur, sed bellum gerendum ut pax adquiratur 568.

Peccatum in moribus in quo proprie consistat 96. — Cur dicatur malum, praevaricatio, iniquitas 138. — An et qua ratione peccatum omne veram contineat Dei offensam 139. — Ratio divinae offensae, quae peccato inest, differt a reatu poenae quae peccato debetur 135. — An divina offensa, quae propria est cuilibet actui peccaminoso, apprehendatur semper ab eo qui malum morale voluntarie operatur 140. — Peccatum philosophicum 139 *nota*. — Discrimen mortalis a veniali peccato 142. — Quo sensu mortaliter peccans dicatur constituere finem ultimum suae vitae in creatura 142 *nota*. — Quo sensu peccatum mortale dicatur continere infinitam quamdam malitiam, quapropter aeterna poena merito plectitur 153 *nota*.

Pecunia. An lucrum ex mutuata pecunia percipere liceat 361, 362.

Perfectio. In quo sita sit propria cuiusque rei perfectio 8. — Triplex rei creatae perfectio, sc. in essendo, in tendendo, in assequendo *ibid.* — Propria perfectio hominis accipi debet in ordine ad rationem 9. — Beatitudo est ultima perfectio intellectualis naturae 11. — Quae sit propria perfectio facultatum inferiorum naturae humanae 9, *II*; 27 *fin.*

Persona. Propria dignitas cuiusque personae qua talis 176. — Persona tantum cuiusque iuris et officii subiectum esse potest 183, 185. — Qua de causa societas personae assimiletur 210, *I*. — Ius personale in quo differt a iure reali 310.

Pietas erga Deum 396 — erga parentes *ibid.* — erga patriam 536, 537.

Pignus. Est species quaedam iuris realis sive in re 311 *nota*.

Poena, praemium. Utriusque fines 143, 144. — De diversitate praemiorum et poenarum, universe ac generatim 145. — Tres praemiorum vel poenarum ordines quae merito vel demerito actuum humanorum debentur 146. — Poena aeterna futurae vitae 149 sqq.

Poena socialis. Eius conceptus praeformatur 494. — Diversa genera poenarum civilium: proportio in eis servanda 495. — Ius politicae potestatis ad eiusmodi poenas constituendas et infligendas 496. — De iure gladii 497, 498. — An licita sit quandoque gratuita condonatio seu remissio poenae debitae 495. — An et quas poenas infligere possit pater seu caputfamilias 402 *nota*, 455 *nota*, 498, *II.* — An delicta contra religionem possint appositis poenis a publica auctoritate vindicari 507 sqq.

Polyandria est contra prima præcepta legis naturae 374, *I.*

Polygynia per se excluditur a naturali vinculo maritali 374. — Potest tamen licita fieri divina dispensatione 375.

Populus. Populi descriptio tradita a Cicerone, et ab Augustino et Aquinate approbata 424. — Fictio de populari principatu sive ad mentem Rousseavii 436 sqq. sive ad mentem quorumdam scholasticorum 443 sqq. — Populi assentatores 465, *II.* — Suffragium populare 466, 468 *nota*. Distinctio inter populos infantes et populos adultos sive emancipatos *ibid.* — Iniustitia eorum qui sub nomine populi principes legitime constitutos deturbare nituntur 467, *III.*

Positivismus moralis 671 — iuridicus 202 sqq.

Possessio. Diversus modus possidendi quae alicui sunt propria 176. — Possessio iuridica quid proprie dicatur 311 *nota*. — An iurisdictio possit quandoque iniuste possideri 470.

Praeceptum quid differat a lege 105.

Praescriptio. Potest esse iustus titulus adquirendae proprietatis tum dependenter tum independenter a potestate civili 346... 349. — Discrimen praescriptionis a lege non scripta seu consuetudine 492, *I.*

Primogenitura. Quid sentiendum de veteri iure primogeniturae sive maioratus 353.

Principatus politicus. Eius independentia 434, *III;* 583. Cf. **Auctoritas civilis.**

Probabilismus 167 sqq. Cf. **Conscientia.**

Promulgatio legis quid proprie sit eiusque necessitas ut lex virtutem obligandi habeat 105. — Quomodo reperitur in lege aeterna 109 — in lege naturali 121, in lege humana 484. — Eius discrimen a simplici notificatione legis *ibid.*

Promissio. Num quandoque liceat promissa non implere 308, *II.* — Eius propria obligatio in quo consistat 359, *II.*

Propositum in quo proprie differat a promissione 359, *I.* — An ex proposito aliqua enascatur obligatio ad culpam 359 *nota*.

Proprietas. Diversus modus habendi quae alicui sunt propria 176. — Discrimen inter ius proprietatis et iurisdictionis 309. — Ius proprietatis realis sive in re, et personalis sive ad rem 310. — Quinque species iuris proprietatis realis 311 *nota*. — Nuda proprie-

tas quid dicatur 313. — Proprietas nationalis 556.

Providentia. Integralis pars prudentiae 87. — Discrimen legis Dei aeternae a divina providentia 112.

Prudentiae ratio, subiectum, partes 87.

Pulcritudo moralis in quo proprie sita sit 265.

Q

Quasi-contractus. Quid proprie sint et undenam eorum obligatio nascatur 358, *I.*

R

Ratio. Licet in se una, est tamen ordinativa omnium quae ad homines spectant 79, *II.* — Ratio recta quid proprie dicatur in re morali 61 *nota.* — Utrum respectu actus moraliter boni se habeat solum ut conditio applicans, an contra etiam per modum principii constituentis *ibid.* — Ratio superior, inferior: utriusque munus in operabilibus 162.

Rationalismus quoad regulam honestatis 68 — quoad obligationem 130, 131. — Eius cognatio cum recentiori liberalismo 546.

Rebellionis crimen 540. — Quid subditis liceat in casu manifestae tyrannidis 472 sqq.

Regiminis formae. Cf. **Civitas.**

Religio stricte accepta est virtus moralis, potentialis pars iustitiae 180, *I*; 246. — Ex naturali lege complectitur actus non solum internos, verum etiam externos 253. — Quinam actus naturali lege religionis prohibeantur vel praecipiantur 258, 259. — Quid sentiendum de indifferentismo in materia religionis 261. — Naturale officium religiosi cultus a societate servandum 499 sqq. — Quae forent partes politicae auctoritatis in materia religionis, si nulla extaret positiva Dei revelatio 507. — Quodnam politicae potestatis officium in ordine praesentis providentiae, sive quando societas, cui praeest, divinam revelationem nondum agnoverit, sive quando cives communi consensu religionem revelatam amplexi fuerint 508, 509. — Status religiosus 524 *nota.* Cf. **Ecclesia, Fides erga Deum.**

Religiosae familiae. Naturale ius civium ad dandum nomen eiusmodi coetibus 524. — Multiplex iniuria quae fit Ecclesiae, quando tales coetus a politico magistratu prohibentur aut vexantur 525 sqq.

Repraesentativum regimen in quo consistat: eius incommoda 482.

Respublica. Cf. **Democratia.**

Restitutio. Est actus iustitiae commutativae 285, *II.*

Restrictio mentalis. Notio: quae licita, quae illicita 308.

Revelatio. Cf. **Fides erga Deum.**

S

Sacrificium Deo debetur de lege naturae 259, *IV.* — Ratio quamobrem significatio supremi Dei dominii in sola actione sacrifica per se insit 260.

Satisfactio. Definitio 229. — Eius discrimen a merito 98, *I.*

Sanctio legis. Notio 143. Cf. **Poena, praemium.**

Schola historica iuris eiusque placita 203. — Refellitur 204 sqq. Politica auctoritas iure potest publicas scholas erigere ad quas cuique liberum sit accedere aut proprios liberos mittere 511. — Hoc tamen non est ius exclusive proprium publici magistratus 516; nec sine manifesta legis naturalis violatione parentes ad scholas sive publicas sive privatas suos liberos mittere cogerentur 517 sqq. — Scholae neutrae 520. — Quo sensu docendi munus dicatur publicum 519.

Seditio. Quid differt a bello 565. Eius iniquitas 424.

Servus, servitus. Discrimen servi a subdito 309, 453 *nota*. — Servitus imperfecta, perfecta 400. — Utrum inter dominum et servum, qua tales, propria existat societas *ibid.* — Servitutis origo 401. — Mutua officia inter servum et dominum 402. — Servitus perfecta an et quibus titulis licita evadat 404 sqq. — Quid sentiendum de titulo nativitatis respectu servitutis inducendae 407. Cf. **Dominium.**

Socialismus quid differat a Communismo 318. — Refellitur 320 sqq.

Societas. Definitio 209. — Cur assimiletur corpori et personae morali 210. — Ipsius causae *ibid.* Partitio societatis in perfectam et imperfectam 211. — Naturalis ordinatio hominis ad societatem 212 sqq. — Utrum homo in statu innocentiae socialem vitam duxisset 212 *nota*. — Qua ratione universum humanum genus per modum unius societatis consideretur 580 sqq.

Societas civilis. Cf. **Civitas.**

Societas domestica. Cf. **Familia.**

Societas patriarchalis 397 *nota*.

Societas religiosa utrum sit per se distincta a societate civili 389 *fin.*, 510, *III*. Cf. **Ecclesia, Religio.**

Societates clandestinae cum naturali iustitia et honestate pugnant 523, *IV*.

Solertia. Integralis pars prudentiae 87.

Specificatio ut titulus adquirendi dominii 335, 336.

Spes in Deo naturali iure praecepta 249. — Formale obiectum cui tamquam motivo innititur 256.

Stoica schola eiusque doctrina de felicitate et de moribus 68 *nota*. Eius error quoad passiones 267, *II* — quoad suicidium 272. — Stoicismus Kantianus 68.

Suarez. Eius sententia de bonitate interna actuum humanorum 60, 61 — de actibus moraliter indifferentibus 78 — de obligatione legis naturalis 130 — de iure gentium 218 — de dominio proprietatis 326, 327 — de obligatione orta ex proposito 359 *nota* — de origine politici principatus, eiusque subiecto 435, 442, 445 — de lege irritante 489 — de cultu religioso sociali in statu purae naturae 507 *nota* — de tributis 533; de iure legationis 564 — de iustitia belli ad delictum puniendum 570 — de violenta interventione unius nationis in negotia alterius 573, 576.

Subditus differt a servo 309, 453 *nota*. — Subditorum officia 540.

Suffragium universale. Quid hoc

nomine veniat: an sit idoneum medium boni regiminis 466, 468 *nota*.

Suicidium est res per se prava, utpote contraria naturalibus officiis quibus unusquisque erga seipsum, erga alios, et erga Deum obstringitur 272 sqq. — Malitia suicidii intervenit in duello 291.

Superbia quo sensu dicatur principium omnium peccatorum 93.

Susurratio. Est gravior iniuria quam detractio et contumelia 283, *III*.

Synderesis. Quid proprie sit eiusque necessitas 121, 161.

Synesis. Potentialis pars prudentiae 87.

T

Temperantia. Virtus moralis cardinalis 84, 87. — Eius subiectum 86 — medium 89. — Specialis ratio turpitudinis et exprobrationis quae invenitur in vitiis huic virtuti oppositis 266, *II*. — Cf. **Delectatio.**

Testamentum. Definitio 347. — Non ex sola dispositione iuris positivi vim obligandi habet 350. — Bona testatoris, eo demortuo, non fiunt nullius priusquam acceptentur ab haerede 352.

Thesaurus inventus 337.

S. Thomas. Eius sententia de naturali appetitu videndi Deum 34 sqq. — de actibus moraliter indifferentibus 78 sqq. — de praeceptis primariis et secundariis legis naturae 127 — de distinctione iuris divini ab humano 199 — de distinctione societatis perfectae ab imperfecta 211 — de vita sociali hominis in statu innocentiae 212 *nota* — de iure gentium 221 sqq. — de naturali dilectione erga Deum 251 *nota* — de obiecto spei et caritatis theologicae 256, 257; de dominio proprietatis 344 — de unitate et inseparabilitate vinculi coniugalis 375 *nota* — de cognatione ut est naturale impedimentum matrimonii 383 *nota*; de potestate politici magistratus in vinculum maritale 386, *IV*; 387 — de potestate iurisdictionis domini in servum 402 *nota* — de origine et organismo civitatis 432 *nota* — de subiecto auctoritatis civilis 459 — de optima forma regiminis 468 *nota* — de electione principum facta a populo *ibid.* — de tyrannide 473 — de tolerantia politica 487.

Titulus iuris quid dicatur 183.

Tolerantia iuris et facti 487. — Leges tolerantes qua ratione iustae dicantur *ibid.* — Tolerantismus politicus in materia religionis 500, 505. — Discrimen legitimae tolerantiae ab ea quam liberales magnificiunt 549.

Tributa. Quid sentiendum de vi legum quibus constituuntur 533 *fin.*

Tutiorismus. Quid hoc nomine veniat in re morum 169 *nota*.

Tyrannis. Quae sint de ratione gubernii vere tyrannici 465, *II*. — Tyrannis popularis *ibid.* — Utrum princeps, qui imperandi potestate abutitur, eam ipso abusu amittat 472. — Quid agendum in casu tyrannidis, si principatus obtineatur ex electione 473. — Quid vero, si tyrannus principatum non obtinuerit ex ele-

ctione 474. — Utrum, ad vitandum periculum tyrannidis, separare oporteat diversa munera auctoritatis 481.

U

Usura. In quo proprie consistat vitium quod hoc nomine significari consuevit 361, *I.* Cf. **Mutuum.**

Usurpator regiminis utrum ius ipsum auctoritatis socialis vere possideat, tametsi iniuste 470. — An et quibus modis legitimus fieri possit 471. – Quid a subditis praestandum, quid cavendum, quamdiu usurpatio durat *ibid.*

Usus. Quale ius hoc nomine intelligatur 313. — Ususfructus ut a solo usu distinctus *ibid.* — Utrum in rebus unico usu proprio consumptibilibus separari possit licitus usus rei ita, ut sit facti tantum, sed non iuris 314.

Utilitarii. Eorum error de bono morali 64, 65.

V

Vasquez. Expenditur eius sententia de obligatione morali 130, 132.

Veritas. Amor veri naturali lege praeceptus 263. — Contemplatio veri quantae sit excellentiae et iucunditatis 368 *nota.*

Veritas moralis. Definitio 302. Eius medium *ibid. nota.* — Duplex ipsius officium, sc. veracitatis in dictis, et fidelitatis in promissis persolvendis 303. — Vitia ei opposita 304. Cf. **Mendacium, Promissio.**

Victoria. Utrum possit esse iustus titulus imperii adquirendi 452, 468, *II.* — Quae officia victoris in iusto bello 571, III.

Vindicatio. Definitio: eius distinctio a vindicta 230. — Qua ratione ad tutelam iuris referatur 231 sqq. Eius honestas ac debitae conditiones 235. — Quomodo ad virtutem iustitiae pertineat 177, *III.* An et quomodo a privatis exercenda 234, 286 sqq. Cf. **Bellum, Defensio.**

Violentum. Notio 48, 53. — Gignit involuntarium simpliciter *ibid.*

Virtus quid proprie et simpliciter dicatur in re morum 82, 83. Quo sensu dicatur habitus electivus 86 *nota.* — Quorsum a natura ordinetur 82. — Generalis partitio virtutum 84. — Discrimen theologicae a morali virtute 85. Proprium subiectum virtutum 86. — Virtutes cardinales: quot partes in singulis distinguantur 87. De causa virtutum 88. — Quare et quo sensu dicantur in medio consistere 89. — De connexione virtutum 90.

Vitium in genere morum 91. — Distinctio vitiorum. Capitalia vitia quae et quot dicantur 92. — Quo sensu superbia et avaritia inter ipsa capitalia vitia excellere dicantur 93. — Utrum omnia vitia sint aequalia 94. — Quae sit propria causa vitae vitiosae 95.

Voluntarium quid proprie sit, et quomodo differat a naturali, libero, et volito 41, 42. — Voluntarium actuale, habituale, et interpretativum 43. — Utrum voluntarium virtuale ab actuali distinguatur *ibid.* — voluntarium in se vel in

causa 44 — simpliciter et secundum quid 45 — directum vel indirectum, implicitum vel explicitum, expressum vel tacitum 46. Quo pacto ratio voluntarii deficiat vel minuatur in actu morali 47 sqq.

Voluntas unde primo et per se moveatur 9, 26. — Quo pacto eius operatio spectet ad beatitudinem 29. — Quomodo in beatitudinem naturaliter feratur 34 sqq. — An naturaliter appetat visionem divinae essentiae 40. — Distinctio actuum voluntatis in interiores et exteriores 74, *II.* — Propria rectitudo voluntatis 265. — Qualis sit oportet dominatus quem voluntas exercet in ceteras animae vires 266.

Votum. Definitio 259, *V.* — Naturalis obligatio eiusdem *ibid.* — Voti irritatio in quo consistat 159, *III.* — An et qua ratione in eo dispensari possit *ibid.*

OBSERVANDUM

Testimonia Suarezii pluries in hoc Opere citantur ex editione Neapolitana anni 1872, in qua numeri *marginales* minime concordant cum numeris marginalibus editionum antiquiorum. Ceterum facile reperiri poterunt, siquidem integre ut plurimum afferuntur.

QVAE · TVO · DE · MVNERE

VIRGO · DEI · PARENS · OPIFERA

SEX · IAM · ANTE · ANNIS · EDIDERAM

PRINCIPIA · PHILOSOPHICA

AD · MENTEM · AQVINATIS

METAPHYSICIS · AC · ETHICIS · DISPVTATIONIBVS

EODEM · PRAEEVNTE · DOCTORE · ANGELICO

AVXI · PERFECI

TV · SAPIENTIAE · SEDES

IN · DIES · VOCATA · IN · DIES · ADFVISTI

ANIMO · SAEPE · FESSO · SPE · ADIECTA

NON · INVTILES · FORE · OPELLAS

TVO · CONCEPTAS · FOTAS · ET · ALTAS

MATERNO · PATROCINIO

LECTIS · E · SPICIS · TIBI · VIRGO · MARIA · MANIPLVM

QVVM · REVS · EST · VOTI · DEDICAT · AGRICOLA

COMPOS · EGO · AT · VOTI · SEGETEM · TIBI · DEDICO · TOTAM

DEDICO · RVS · AGRVM · MEMET · ET · AGRICOLAM

S. S.

INDEX

PHILOSOPHIA MORALIS

ETHICA SPECIALIS

DISPUTATIO PRIMA — **Generalia cuiusque officia.**

Sectio I. De officio Religionis . . . . . *Pag.* 3
„ II. Expolitio doctrinae expositae in sectione praecedente . . . . . „ 20
„ III. De officiis hominis erga seipsum, ac primo quoad animam . . . . . „ 34
„ IV. De officiis quoad corpus. An suicidium licitum esse possit aliquando . . . . . „ 50
„ V. De amore aliis debito. Officia iuridica quae inde nascuntur . . . . . „ 67
„ VI. De iure privatae defensionis . . . . . „ 80
„ VII. De officiis non iuridicis erga alios . . . . . „ 95
„ VIII. De veritate morali . . . . . „ 105

DISPUTATIO SECUNDA — **De dominio proprietatis.**

Sectio I. Notiones praeviae . . . . . „ 122
„ II. Dominii proprietatis existentia adversus Communistas et Socialistas vindicatur . . . „ 134
„ III. Examinatur sententia eorum qui iure positivo dumtaxat divisionem dominiorum cohonestant . . . . . „ 148

Sectio IV. Vera sententia de origine dominii proprietatis *Pag.* 161
„ V. Obiecta dissolvuntur . . . . . „ 173
„ VI. Quaestio de iure praescriptionis et successionis „ 186
„ VII. De pactis seu contractibus. . . . . „ 203

DISPUTATIO TERTIA — **De domo seu familia.**

Sectio I. De honestate nuptiarum . . . . . „ 219
„ II. An coniugii unitas et inseparabilitas sit de lege naturae . . . . . „ 233
„ III. De causa matrimonium efficiente . . . . . „ 251
„ IV. Enodantur obiecta in doctrinam proxime praecedentem . . . . . „ 263
„ V. Praecipua iura et officia domestica recensentur „ 277
„ VI. De famulis et servis . . . . . „ 294

DISPUTATIO QUARTA — **De constitutione civitatis.**

Sectio I. Quorsum homines in unum politicum corpus congregentur . . . . . „ 307
„ II. De causa proxima civitatem efficiente . . . „ 323
„ III. Obiecta quaedam dissolvuntur in doctrinam praecedentem fieri solita . . . . . „ 340
„ IV. Adumbratur interior structura sive organismus politici consortii . . . . . „ 352
„ V. An principatus politicus, generatim et per se spectatus, institutionis sit divinae an humanae . . . . . „ 367
„ VI. An solus populus vi naturae sit primaevum subiectum politici principatus . . . . . „ 384
„ VII. Vera sententia de primaevo subiecto politici principatus . . . . . „ 400
„ VIII. Obiecta reliqua solvuntur fieri solita in doctrinam praecedentem . . . . . „ 415
„ IX. De diversis regiminis formis . . . . . „ 431
„ X. De transmissione supremae potestatis . . . . „ 443

DISPUTATIO QUINTA — **De gubernatione civitatis.**

Sectio I. De triplici munere politicae potestatis . . *Pag.* 454
„ II. De lege civili generatim . . . . . „ 469
„ III. De sanctione legum civilium . . . . . „ 482
„ IV. De naturali officio religiosi cultus a civitate servando . . . . . „ 494
„ V. Qualis sit oportet legislatio civilis in materia religionis . . . . . „ 505
„ VI. Quae sint partes politici magistratus quoad cives erudiendos . . . . . „ 518
„ VII. De iure associationis . . . . . „ 536
„ VIII. Quaestiones reliquae de muneribus politicae auctoritatis breviter expediuntur . . . . . „ 549
„ IX. Officia boni civis ex praestitutis principiis colliguntur . . . . . „ 561
„ X. Quid sentiendum de theoria quae sub nomine liberalismi hodie circumfertur . . . . . „ 571

DISPUTATIO SEXTA — **De iure internationali.**

Sectio I. Generalia officia quibus nationes mutuo devinciuntur . . . . . „ 584
„ II. De pactionibus internationalibus et iure legationis „ 599
„ III. An et qua ratione bellum sit licitum . . . . „ 611
„ IV. De iure interventionis . . . . . „ 623
„ V. De sociali gentium unitate . . . . . „ 636
„ VI. De relationibus inter Ecclesiam et Statum politicum . . . . . „ 652

Elenchus, sive brevis complexio rerum praecipuarum quae utroque volumine continentur . . . . . „ 672

0328
voll in uno
gt
32 Fi

102
Sch 32

7697

AUTHOR SCHIFFINI, S.

TITLE Disputationes Phil. Moralis
Vols 1-2

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Curran	MAY 5
Aug 27	Burrus	AUG
11-8	Talbott	OF
	McNulty	
	C. Carr	
	Moholy	
	O Bri	
	Wre	
	STO	

7697